أبي المعين ميمون بن محمد النسفي

# تبصرة الأدلة

## في أصول الدين

بتحقيق وتعليق

الاستاذ الدكتور حسين آتاي

№ 3006

Fiyatı : 100.000.-TL.

№ 3006

# تبصرة الأدلة

## في أصول الدين

نشريات رئاسة الشئون الدينية: ٢٩٣
سلسلة كتب المصادر.........: ٢٣

نشريات رئاسة الشئون الدينية للجمهورية التركية

# تَبْصِرَةُ الأَدِلَّةِ

## في أُصُولِ الدِّينِ

تأليف

أبي المعين ميمون بن محمد النسفي
المتوفى سنه ٥٠٨ هـ - ١١١٥ م

بتحقيق وتعليق

الاستاذ الدكتور حسين آتاى
عضو هيئة التدريس بكلية الالهيات بجامعة آنقرة

الجزء الأول

انقره - ١٩٩٣

# إهداء

الى العلماء والمفكرين والمبشّرين بقوله تعالى:

«الذين يستمعون القوْل فيتبعون احسنه،
أولئك الذين هداهم اللّه واولئك هم اولوا الألباب»

قد طبع هذا الكتاب بناء على موافقة المجلس الأعلى للشئون الدينية
تحت رقم ٧ وبتاريخ ١٩٩٠/٣/٥م

# رموز النسخ

١ — أ — احمد الثالث طوبقابى سراى، الرقم: ١٨٦٦، ٢٢٠ ورق (٢٥ — ب — ٢٤٥ — أ) ٢٧ سطر فى ابعاد ٢٤ × ١٣,٥، المستنسخة فى سنة ٦٥٣هـ (١٢٥٥م)

٢ — ب — بايزيد، الرقم: ٣٠٦٣، ٣٢٥ ورق، ٢٥ سطر فى ٢٢ × ١٧ المستنسخة فى سنة ١١٢٦ هـ (١٢٦٤م)

٣ — ج — جار اللّه، الرقم: ١١٢٨، ٣٢٩ ورق، ٢٣ سطر فى ١٣,٥ × ٢٢,٥ المستنسخة فى سنة ٥٧١ هـ (١١٧٥م)

٤ — د — داماد ابراهيم باشا، الرقم: ٧٧٨، ٣٠٤ ورق، ٢٥ سطر، فى ١٤,٥ × ٢٠ المستنسخة ٧٦٦ هـ (١٣٦٤م)

٥ — س — سرز، الرقم: ١٣٩٥، ٢٤٧ ورق (ناقص من آخره)، ١٩ سطر، فى ١٥ × ١١,٥، نسخ عربى فى العصر السادس الهجرى بالتقريب

٦ — ص — قيصرى، راشد افندى، الرقم: ٤٩٦، ٢٧٦ ورق، ٣٥ سطر، فى ١٩,٥ × ٢١,٥ دون تاريخ

٧ — ف — الفاتح، الرقم: ٢٩٠٧، ٢٣٤ ورق، ٢٦ سطر فى ١٦,٥ × ٢٢,٥ المستنسخة فى سنة ٦٥٨ هـ (١٢٥٩م)

٨ — ق — قليج علي باشا، الرقم: ٥٠٦م ٢، ٣٠٥ ورق، ٢٣ سطر، فى ١٢ × ١٧ نسخ عربى فى العصر السادس الهجرى بالتقريب

٩ — ل — لالەلى، الرقم: ٢١٦٢، ٣٦٠ ورق، ٢٣ سطر، فى ١٣ × ٢٠,٥ المستنسخة فى سنة ٦٥٤هـ (١١٥٦م)

١٠ — ن — نورى عثمانيه، الرقم: ٢٠٩٧، ٢٢٤ ورق، ٣٩ سطر، المستنسخة فى سنة ١١٢١هـ (١٧٠٩م)

# تقديم

## تبصرة الأدلة لأبى المعين النسفى

إن أبا المعين النسفى قد انتهج طريقا خاصا له — وهو غير طريق المشائيين ثقافة ومنهجا — فى علم الكلام فى كتابه هذا وفى كتبه الاخرى وهو منهج السمانتكس Semantics أى «علم دلالات الالفاظ».

وإن الناس يعتقدون ويدعون أن الثقافة المشائية والتفكير المشائى سيطرت وتحكمت على الثقافة الإسلامية والتفكير الإسلامى مع ثقافات أخرى دخيلة بحيث لا يعترفون لفلاسفة الاسلام بأى فضل خلا النقل والتبعية. والحقيقة أن المعتزلة والأشاعرة والفلاسفة المسلمين وغير المسلمين فى البلاد الإسلامية قد تأثروا بالثقافة المشائية واستفادوا منها ومن غيرها مع اضافة ابتكارات خاصة لهم وابتداعات، بها امتازوا عمن سبقهم. وهذا طبيعة العلم والفلسفة والثقافة البشرية فى التاريخ البشرى يفيد السابق ويستفيد اللاحق.

ولكن هناك مذهب وتفكير خاص بمنهجه وتفكيره بين مذاهب المتكلمين، وهو مذهب الماتريدى المنسوب الى محمد بن محمد أبى منصور الماتريدى (ت ٣٣٣هـ ٩٤٤م).

إن أبا المعين النسفى يعتبر أكبر ممثل للمذهب الماتريدى حيث لا سلف له ولا خلف فى نظرنا. فإنه قد استعمل فى كتابه الضخم «تبصرة الادلة» فى علم الكلام منهج علم السمانتكس من أوله إلى نهايته بصورة دقيقة.

إن القارئ الكريم عندما يدرس صفة التكوين فى التبصرة بدقة وإمعان نظر يرى ذلك المنهج واضحا وجليا لا تشوبه الثقافة المشائية ولا فلسفتها. ويمكن أن يعتبر منهجه أحد العوائق لانتشاره وهو كما ذكرنا علم السمانتكس الذى أصبح علما خاصا، له ميزاته وجهة وحدته، منذ عصر أو مايقاربه. وقد حاولت بيان ذلك فى المقدمة باللغة التركية.

وكنت قد نويت منذ أكثر من عشرين سنة على أن احقق تبصرة الأدلة للوصول إلى تلك الغاية رجاء أن أهيئ إمكانية دراسة علم الكلام على ضوء تبصرة الأدلة للمتكلمين المحدثين لإظهار إبداع ذلك المنهج وطرز ثقافته لدنيا العلم والتفكير.

وأرجو من الله تعالى العزيز القدير أن يوفقنا فى إصدار المجلد الثانى من الكتاب فى وقت قريب، وهو ولى التوفيق، فنعم المولى ونعم النصير

**ا. د حسين آتاى**

## بســـــــم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قال الشيخ الإمام الأجل الأستاذ سيف الحق قامع الملحدين أبو المعين ميمون بن محمد بن محمد بن معتمد بن محمد بن محمد (مكحول) ابو الفضل النسفي غفر الله له وتجاوز عنه بمنّه وكرمه:

أحمد الله تعالى على مننه التى لايحيط بها الحد، ونعمه التى لايبلغها الإحصاء والعدّ، وأستهديه لصواب القول والعمل، وأستعصمه عن موارد الزيغ والخلل، وأستوهبه مواد التأييد، وأرغب اليه / في فوائد (٢أ/س) الإرشاد والتسديد، وأتوكل في الأمور كلها عليه، وأتبرأ من الحول والقوة اليه.

وأسأله أن يصلى علي من انقذنا به من مضلات الشرك، وموبقات الهلكة، وظلمات العمى.

محمد سيد البشر وقائد الخير ونبي الرحمة وعلى اله الذين هم مصابيح

---

١) وبه نستعين: ن، رب يسر وتمم بالخير: أ، رب يسر ولاتعسر وزدني علما: د، رب تمم: ف، صلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه وسلم [+ رب يسر واختم بخيرانك انت العزيز الوهاب: ب] ب ص ، ـــ: ج س ق ل.

(٢ـــ٤) قال.. وكرمه: ب س ص ن، قال الشيخ الامام الاجل الزاهد الاستاذ سيف الحق ابو المعين ادام الله ايامه: ف، قال الشيخ الامام الاجل الزاهد سيف الحق قامع الملحدين ابو المعين ميمون بن محمد بن محمد بن معتمد المكحول النسفي تغمده الله برحمته في الدارين: ق، قال الشيخ الامام رضى الله عنه: ا،ـــ: د ل (٥) احمد الله: ا ب س ص ف ق ل ن، الحمد لله: د

الظلام، وأصحابه الذين هم قادة الانام، وقدوة اهل الإسلام.

وبعد: فإن أصدقائي طلبوا مني أن أكتب لهم ما جُلّ من الدلائل في المسائل الاعتقادية، وأبين ماكان يعتمد عليه مَن سلف من مشايخ اهل السنة والجماعة، قدس الله أرواحهم، لنصرة مذاهبهم وإبطال مذاهب خصومهم من المعاني الجلية والنكت القوية، معرضا عن الاشتغال بإيراد (١٢أ/ب) ما دق من الدلائل، ولطُف من / المسائل، سالكا طريقة التوسط في العبارة، بين الإطناب والإشارة، لتعم الفائدة، وتتوفر العائدة ولايتعذر على من أراد مطالعة مافيه الوقوف على ماتضمنت الفاظه من معانيه، فحملني على الإقدام على المطلوب ما انا مجبول عليه من إيثار الاسعاف. وان كان يصدني عنه مرّ الإنصاف لقلة البضاعة بل لخروجي عن اهل الصناعة. والله تعالى كافٍ من استكفاه، ومعينٌ من توكل عليه في أمور دينه ودنياه. وهو حسبنا ونعم الوكيل.

---

(٥) الجماعة: د س ص ف ق ن ب، الجماعة العالي الى قيام الساعه: ا (١١) مر: د س ف ق، من: ب ص،ـــ: ن (١٢) الوكيل: أ د س ف، المعين: ب ص ق ن.

## الكلام في تحديد العلم

اختلف اهل الكلام في تحديد العلم:
فزعم أبو القاسم البلخي المعروف بالكعبي أنه: اعتقاد الشيء على ما هو به. ولم يرض به غيره من المعتزلة.
وزعموا أنه باطل باعتقاد العامّي الذي اعتقد حدوثَ العالم وثبوتَ الصانع ووحدانيتَه وصحة الرسالة /. (٢أ/ج)
فإن هذا الاعتقاد اعتقاد الشيء على ما هو به لأن ما اعتقده على ما اعتقد. ومع ذلك/ ليس هذا الاعتقاد بعلم. لأن العلم المحدث لابد (٢أ/ل) من أن يكون ضروريا / كالعلم الثابت بالحواس الخمس التى (٢ب/س) / هي حاسة السمع والبصر والشم والذوق واللمس. (٢أ/ق)
والثابت / بالبديهة كالعلم باستحالة وجود جسم واحد في حالة واحدة (٢أ/ف) في مكانين، وكون الشيء أعظم من جزئه.
أو استدلاليا/كالعلم بحدوث العالم وثبوت الصانع. ولا استدلال مع (٣أ/د) هذا العامّي.. والعلم بهذه الأمور ليس بضروري.
/ فرام أبوهاشم التخلصَ عن هذا الإلزام فزاد عليه شريطةً، فقال: (٢أ/ن) العلم اعتقاد الشيء على ما هو به مع سكون النفس اليه. ولاتخلص له بهذا عن الإلزام، لأن العامي ساكن النفس على هذا الاعتقاد مطمئن القلب عليه لا اضطراب له فيه حتى أن انسانا لو رام إزالته عن هذا الاعتقاد لَقصد العاميُّ إراقة دمه وإتلافَ مهجتِه.

---

(١) الكلام: ب د س ص ف ق ن، القول: ا (٣) فزعم: ا ب د س ص ق ن، وزعم: ف (٩) من: ا ب د س ف ق ص ـ:ن (٩) بالحواس: ا د س ص ف ق ن، بحواس: ب (١١) وجود: ا د س ص ف ق،ـ ب ن. (١٣) ولااستدلال مع هذا العامي: قفزة الى آخر ٢ب/د (١٥) الالزام: ا ب د س ص ف،ـ: ق ن. (١٦) النفس اليه: ا ب د س ص ف ق،ـ: ن (١٨) ان انسانا لو: ا د س ف ق، لو ان انسانا: ب ص ن.

وزعم أبوه أبو علي الجبّائي: أنه اعتقاد الشيء على ما هو به/عن ضرورة (٣أ/د) أو دليل.

وهذا ايضا فاسد في التحديد. اذ هو تقسيم العلم المحدَث دون تحديده لأن من شرط صحة التحديد أن يوجَد جميع صفات الحد في كل فرد من أفراد المحدود. إذ من شرطه الاطراد والانعكاس، ليحصل بهما الجمع والمنعُ. إذ الحد ما يجمع جميعَ محدوده ويمنع غيرَه عن مشاركته. ولن يحصل هذا إلا باشتمال الحد على جميع أفراد المحدود. وفيما قسّم لايوجَد (١٣ب/ب) هذا/المعنى.

(٢أ/أ) فان علما ما لايكون/عن الضرورة والاستدلال جميعا. وماكان من العلوم ضروريا لايكون استدلاليا. وماكان منه استدلاليا لايكون ضروريا..

فلو كان اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة علما لأنه اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة، لخرج الاستدلالي عن كونه علما لخروجه عن الحد. ولو بقي علما مع خروجه عن الحد لبطل الحد لخروجه عن أن يكون جازما.

(٣أ/س) وكذا الاعتبار في العلم الاستدلالي. والذي يدل/على بطلان الحدود المقسَّمة أن التقسيم وضع لمعرفة الكليات بوساطة الجزئيات. ويُسمى هذا عند اهل المنطق استقراء. والتحديد وضع لمعرفة الجزئيات بوساطة الكليات. ويسمى هذا برهانا. فمن جعل الأمرين بابا واحدا فهو قليل الحظ من العلم بالحقائق.

(١) وزعم: ب س د ف ل ن، فزعم: ق (٠) عن ضرورة: ا ب د س ص ن،ـــ: ق (٧) عن: ب د س ص فـ ق ن، الا عن: ا (٠) العلوم: د س ف ق، المعلوم: ا ب ص ن (١٢) لخرج: أ د س ق، فيخرج: ف، يخرج: ب ص ن (١٦) بواسطة: ق ن،بوساطة: س ف ق (هامش) (١٧) بواسطة: ق ن، بوساطة: س ف ق (هامش)

/ ثم الذي يبطل الحدود الثلاثة انها عُلّقت بالشيء. ولن يستقيم هذا إلا بأحد الأمرين. (٢ب/ل)

إما أن يُجعل المعدوم شيئا لكونه معلوما كما هو مذهب المعتزلة.

وإما أن يكون المعدوم غير معلوم. كما هو مذهب هشام بن عمرو. وبقيام الدلالة على بطلان المذهبين جميعا، يبطل هذا التحديد.

ونقيم الدلالة بعد هذا على بطلانهما إن شاء الله تعالى.

/ونُوقِضوا بالعلم باستحالة المحالات. فان ما يستحيل وجوده من الشريك والصاحبة والأولاد لله تعالى، تعلم استحالته وذلك ليس بشيء بالإجماع. لأن اسم الشيء عندهم يقع على معدوم هو جائز الوجود لا على ما يستحيل وجوده. (٦ب/ق)

/وكذا في هذه الحدود كلها. جَعْل العلم اعتقادا وهو فاسد من وجوه: أحدها أن العلم لو كان اعتقادا لكان العالِم معتقِدا إذ هو اسم مقدّر من المعنى. هذا كما ان القعود لمّا كان جلوسا كان القاعد جالسا. فبعد هذا نقرر الكلام من وجهين: (٢ب/ف)

أحدهما أن الله تعالى لمّا استحال أن يوصف بكونه معتقدا استحال أن يوصف بكونه عالما وهذا محال.

والآخر أنه تعالى لمّا كان عالما بدليل الشرع والعقل/ (٤ب/د)

(٢) الامرين: س، امرين: ق ن. (٣) معلوما: أ ب س ص ف ق ن، معدوما: د (٧) بالعلم: أ ب د س ص ف ق،ــ: ن. فان ما: أ ب د س ف ق ن، فانما: ص (٨) لله تعالى: د س ق، ــ: أ ب ص ف ن. (٨) استحالته: ب د س ص ف ق ن، باستحالته: أ. بشيء: ا ب د س ف ق،ــ: ص ن. (٩) معدوم: ا د س ف ق، المعدوم: ب ن.

كان معتقدا وهو أيضا فاسد وثبت أنه عالم وليس بمعتقد، فدل أن العلم ليس هو الاعتقاد.

والآخر أنهم انما يجعلون العلم اعتقادا ليتمكنوا من دفع علم الله تعالى لاستحالة اتصافه تعالى بالاعتقاد. وحيث ثبت بالدلائل الموجبة ان الله تعالى له علم على مانبين في مسألة الصفات ويستحيل ان يكون ذلك
(٢ب/س) العلم اعتقادا، كان ذلك دليلا/على بطلان هذا التحديد.

وبهذين الجوابين يبطل قول النظام أن العلم حركة القلب لوِجدان ما يجد، وقول من يقول في تحديد العلم أنه رؤية القلب المنظور اليه. والآخر أن الاعتقاد هو رَبْط القلب على شيء.

فإن الاعتقاد والعقد لفظان ينبئان عن معنى واحد. يقال عقد واعتقد. والعقد هو تركيب بعض أجزاء جسم على بعض وضم جسم الى جسم.
(٢ب/ن) وذلك مما لايتحقق في القلب لاستحالة ربط بعض اجزاء القلب على البعض. فهو اذاً لفظ يستعمل/مجازا في هذا.

(٣أ/ل) واستعمال الألفاظ المجازية/في التحديد مُضادّ لِما وضع له التحديد. فإنه وضع للإبانة والإعلام. ولاتخلو الالفاظ المجازية عن ضرب لَبسٍ لانصراف الأوهام عند سماع الالفاظ الى محالّها التي وضعت هي لها حقيقةً دون مانُقِلت هي اليه بضربِ دليلٍ واستعمال ما فيه الالتباس عند ارادة الاعلام.

(١) وثبت: ا ب س ص ف ق ن، وقد ثبت: د (٣) انما يجعلون: ا د س ف ق، لم يجعلوا: ن، لم يجعلون: ب ص (٠) الله ــ ب فقط (٦) العلم: ا د ص ف ق ن،ــ: س ب (١٠) الاعتقاد والعقد: ا د س ف ق ل، العقد والاعتقاد: ب ص ن. (١١) اجزاء جسم: ب د س ص ف ق ن، اجزاء الجسم: ا (١٦) هي: ا د س ف ق،ــ: ب ص ن

والعدول عما لا التباسَ فيه من حقائق الألفاظ مُضادٌّ للغرض الذى وضع له التحديد.

والله الموفق.

وذكر القاضي ابوبكر محمد بن الطيب الباقلاني من جملة الأشعرية أن العلم هو معرفة المعلوم على ما هو به.

وهو أيضا فاسد. لأن العلم لو كان معرفة، لكان العالم عارفا. والله تعالى يوصف بأنه عالم ولا يوصف ./ بأنه عارف. (٣أ/ف)

/ ولا يلتفت الى قول بعض الكرامية أن الله تعالى يوصف بأنه عارف (٢ب/أ) كما يوصف بأنه عالم لاتحاد العلم والمعرفة. لما أن هذا خلاف إجماع المسلمين. ولأن المعرفة اسم للعلم المستحدَث لا لمطلق العلم. يقول عرفت فلانا أي استحدثتُ به علما./كذا ذكره بعض الناس. (٣أ/ف)

وقيل هي الانكشاف عن شيء بعد لبسٍ وتوهمٍ. وقال زهير: شعر:

/ وقفتُ بها من بعد عشرين حِجّةً. فَلأياً عرفتُ الدار بَعْدَ تَوهُّمِ.

وقال عنترة:

هل غادر الشعراء من متردَّم. أم هل عرفتَ الدار بعد توهم.

فعلى هذا نَزلَت المعرفة من العلم / بمنزلة القصد من الارادة. (٤أ/د)

(٣) والله الموفق: ب د س ص ف ن،ـــ: ا ق (١٠) المستحدث: ا ب د س ف ق ل، المتحدث: ص ن (١١) ذكره: د س ف ل، ذكر: ا ب ص ف ن (١٢) عن شيء: ا د س ف ق،ـــ: ب ص ن. شعر: س فقط (١٤) فلايا: فلانا: ب (١٥) وقال: د ن، قال: أ س ص ف ق. عنترة: ا ب د س ف ق ن، غيره: ص (١٧) منزلة: ب ق ن، بمنزلة: س

وقال بعض اهل اللغة: بأن العلم اسم شامل على مايتعلق بالمعنى في الجملة وما يتعلق به في التفصيل. والمعرفة اسم لما يتعلق بالمعنى في التفصيل بيانه:

أنك تقول أَعْلَمُ زيدا كما تقول أَعرِف زيدا. فيتعلقان بذات زيد منفصلا عن خبر يتعلق به. وتقول علمت زيدا عالما فيتعلق العلم بمعنى الجملة المركبة من المبتدأ والخبر. ولايقال عرفت زيدا قائما. إلا إذا أريد بقولك قائما الحال لا الخبر. فلو تحققت هذه العبارة في الفرق لبطل تحديد أحدهما بالآخر. وعلى هذا ينبغي ان يجوز وصف الله تعالى بأنه عارف لتعلق علمه بالمعلومات على التفصيل إلا أن الامتناع عنه لعدم ورود التوقيف

(٣ب/ل) /وذكر أبو بكر بن فورك أن العلم صفة يُتأتّي بها من القادر إحكام الفعل وإتقانه.

وهذا التحديد لايطرد. فإنا علمنا بالقديم تعالى وبصفاته وبالمحالات. ولا يتأتي بهذا العلم إحكام الفعل وإتقانه. فاذاً لاتاثير لهذا النوع من العلم في إحكمام الفعل وإتقانه.

وبعض الاشعرية قال: إنه درك المعلوم على ما هو به وهو فاسد.

لان لفظة الدرك مشتركة. يقال أدركه اذا أحاط به، وأدركه اذا لحق به وأدركه اذا فهمه. وادركت الثمار اذا نَضِجت.

---

(٢) في: اد س س ف ق، من: ب ص ن (٨) ورود: ا ب س ص ف ق ن،ـــ: د. لعدم: بعدم: د (١١) لايطرد: ق ن،ايضا لايطرد: س (١٣) في احكام الفعل: أ ب س ص، احكام الفعل: ق د،ـــ: ن (١٢) فاسد: ب ق ن ف، فاسد ايضا: س د (١٥) مشتركة ايضا: س. اذا... اذا: اي ا: ا فقط (١٦) الثمار: ا ب د س ف ق ن، النار : ص

وكذا الله تعالى يُعلم ولايدرك، إذ الإدراك عبارة عن الإحاطة بحدود الشيء ونهاياته على مانبين حقيقة هذا في مسألة الرؤية إن شاء الله تعالى.

/ وبعض مشايخنا، رحمهم الله، قال في حده: إنه تبين المعلوم على ما هو (٤ب/س) به. وقيل هو اختيار أبي اسحق الاسفراييني، رحمه الله، كذا حكى عنه بعضُ أصحابه من اهل ديارنا. وهو فاسد.

لان الله تعالى يقال له عالم ولايقال له متبين ولان التبين مشترك/يقال تبينت (٣ب/ق) الأمرَ اي علمت وتبين لي أي ظهر. ومن خاصية اللفظة المشتركة بقاء الالتباس عند سماعها الي أن يُعيَّن المراد بها بالدليل. وهذا يضادّ الغرض من التحديد، وهو الإعلام بحقيقة المحدود على مامر.

والمحكى عن الاشعرى أن العلم ما أوجب العالمَ أي حقق له الوصف بأنه عالم. وبعض أصحابه عبر عن هذا المعنى فقال: العلم صفة يشتق لمن قام به الوصف بانه عالم. وتارة يقولون العلم هو الوصف الذى من قام به كان عالما./وهذه اللفظة هي اختيار أكثر أصحابه وهو لفظ يحيط (٣ب/ف) بجميع المحدود .ويمنع ماوراءه عن الدخول/تحته. والخصوم يقولون هذا (٥ب/د) منكم تعريف الشيء بما يُتَعَرَّف هو به فإنكم اذا سئلتم عن العلم عرّفتموه بالعالم، فقلتم ما أوجب العالمَ او ذكرتم إحدى العبارتين.

---

(٣) رحمهم الله: د س،ـــ: أ ب ف ق ن (٤) رحمه الله: د س،ـــ: أ ب ف ق ن. اهل: د س ف ق،ـــ: ب ص ن (٦) له عالم: س ق، عالم: ن. يقال له:ـــ: ب. التبين: ا ب د س ل، التبيين: ص ق ن (٠) تبينت: ا د س ف، بينت: ص ق ن. اي علمت (٧) وتبين لي اي ظهر: ا د س ف ل ق، وتبين لي: ب ص ن (٨) يعين: ب س ف د ص ن، يتعين: ق (١٠) العالم: د س ف ق، ـــ: ن (١١) يشتق: ا د س ف ق، يسبق: ص ن، سيق: ب

الباقيتين وهذا تعريفُ العلم بالعالم.

ثم اذا سئلتم عن العالِم قلتم العالم من قام به العلم أو من له العلم. فقد عرفتم العلم بالعالم والعالم بالعلم.

والشيء متى عرف بما يعرَّف به بقي كل واحد منهما مجهولا كمن قال جاءني زيد. فقيل له ومن زيد؟ فقال: ابن عمرو. فقيل له ومن عمرو (٤أ/ل) هذا؟/فقال: ابو زيد. بقي كل واحد منهما مجهولا ولا تحصل المعرفة بأحدهما.

والخصوم يصولون على الاشعرية بهذا الاعتراض. وما يمكن ان يدفع به (٥أ/س) هذا الإشكال ويُتخلَّص/عن هذه الاستحالة بأن يقال إن هذا الاعتراض صدر عن الجهل بما وضع له الحد. وبالوقوف على ما وضع له التحديد يظهر بطلانهُ.

وبيان هذا أن العلم بأمر ما قد يكون علماً به مطلقا مبهما من غير وقوف مَن علمَه على الحقيقة التي بها يمتاز المعلوم عن غيره مما يناسبه أو يقاربه.

وقد يكون علما حقيقيا وقف مَنْ علمَه على الحقيقة التى بها يمتاز المعلوم عما يناسبه او يقاربه كعلم عامة الخلق أن زيدا آدمي وهو علم ثابت

---

(١) الباقيتين .... الباقيتين: النافيتين: ب فقط (٢) ثم: ا ب س ف ق ن، و: د. قلتم: اب س ف ق ن، فقلتم: د (٥) ابن عمرو: ا د س ف ق، ابو عمرو: ب ص ن (٦) هذا: ب س ص ن، ـــ: ا ف ق د. ابو زيد: ب د س ص ف ق ن، ابو زيد هذا: ا (٦) ولا: فلا: ب (٨) يصولون: د س ف ق ن، يقولون: أ (١٠) وبالوقوف... بطلانه: ا ب ص ف ق ن، ويظهر بطلانه بالوقوف على ما وضع له التحديد: د س (١٣) مما: ب س ص ف ق ن، عما: ا (١٣ــ١٤) عن غيره... المعلوم: ا س ص ف ق ن، ـــ: د (١٤) بها يمتاز: يمتاز: ب

على طريق التيقن لا ارتياب للعالم فيه ولا اضطراب لقلبه ولا اعتراض عليه للشكوك ولا اعتراء للخواطر الموجبة للتردد.

ثم هو معْ هذا، عِلم مُبهم مطلق لاوقوف للعامى على الحقيقة التي بها يمتاز الادمي عما يناسبه في القوة الحيوانية ويقاربه في اشتراكه إياه في العقل والنطق. وبمثل مَن عَلِم من حذاق المتكلمين أو الفلاسفة الادميَّ بحقيقته التى بها يمتاز عن غيره كان علمه به علما حقيقيا. ولست أعنى بهذا أن علم العامي بكون زيدٍ ادميا ليس بعلم حقيقةً. بل هو علم حقيقة ينافي/الجهل والظن والشك وجميعَ أضداد العلم. إنما أعني به أنه مع (٤أ/ق) هذا العلم ليس بواقف على حقيقته التى بها يمتاز عمن ليس بادمي.

والمتكلمون يعلمون أنه آدمي. ويعلمون مع هذا تلك الحقيقة التي بها يمتاز عن غير الآدمي. واذا ثبتت هذه المقدمة.

فنقول إن التحديد ما وضع لإثبات العلم المبهم المطلق، بل هو حاصل لمن لاعلم له بالحد بل وضع لاثبات العلم بتلك الحقيقة/التى بها يمتاز (٤أ/ف) عن غيره، ولهذا يحصل به جميع أجزاء المحدود ومنعُ غيره عن مشاركته فيه

(١) طريق التيقن: ا ب س ف ق، التيقن: د، طريق اليقين: ن (٣) لا وقوف: ولاوقوف: س (٣—٤) يمتاز بها: ا ب ص ن، بها يمتاز: د س ف ق (٥) بمثل: د س ف ق ، يميل: ب ن (٦) بها يمتاز: يمتاز بها: ق. علما: ا ف ن س ب ق،ــ: د (٧) العامي: د س ف ق، الادمي: ن (٨) انما: ا د س ف ق، وانما: ب ص ن (٩) بها يمتاز: يمتاز بها: ق (١٣) فنقول: د س، نقول: ا ب ف ق ن، (١٤) مشاركته: د س ف ق، مشابكته: ب ن. جميع: د ق، جمع: ا ب س ف ن. فيه: د س فـ ا ب ص ق ن.

واذا كان كذلك كان العلم معلوما عند كل أحد على طريق الإبهام والإطلاق.

وكذا العالم كان معلوما عندهم على طريق الإبهام والإطلاق. فان كل (٥ب/س) عامي يعرف / أن زيدا عالم بصناعة كذا، وأن له بها علما/وكذا كل (٤ب/ل) أحد يعلم من نفسه انه عالم بمعلومات كثيرة/وأن له بها علما، وان / كان (١٥ب/ب) لايعلم حقيقة العلم التي بها يمتاز عن غيره، فوقعت الحاجة الى بيان تلك (٥أ/د) الحقيقة. وكذا في حق العالم فاختلفنا في بيان تلك الحقيقة.

فقلنا نحن: حقيقة الغلم أنه يوجب كون من قام به عالما.أو هو الوصف الذي من قام به كان عالما. وهذا لأنا عرفنا العلم والعالم على الاطلاق، غير أنا جهلنا الحقيقة التي بها يمتاز كل واحد منهما عن اغيارهما. فتأملنا فعلمنا أن العالم ما كان عالما لكونه أسود وقيام ما السواد به لأنا نشاهد السواد في أجسام ليست بعالمة. وكذا في البياض والحركة والسكون والاجتماع والافتراق والطُول والقِصَر. وكذا في الطعوم والروائح كلها.

فظهر أنه ما كان عالما إلا لقيام العلم به فكان هذا حقيقة العالم. وكذا العلم تأملنا فيه فعلمنا أنه لايوجب كون من قام به متحركا ولا ساكنا ولامجتمعا ولامفترقا ولا أسود ولا أبيض فعلمنا أن حقيقته أنه يوجب (٤أ/ص) كون من قام به عالماً إذ لا اثر له الا هذا./

---

(٣) وكذا العالم.. والاطلاق ــ: ب. الاطلاق: الاطلاق: س (٤) ا ــ كدا: كذلك: ق (٦) يمتاز: ا س د ص ف ق،ــ: ن (٧) فاختلفنا: ب د س ص ف ق ن، واختنفنا: ا (٩) العلم والعالم: والعالم العلم: س (١٠) عن: ف ق ن، من: س. (١٢) ا ــ في: د س ص ف ق ن، من: ا (١٤) فظهر: د س ف ق، فعلم: ا ب ص ن (٠) العلم: ا د س ف ق، حقيقة العلم: ب ن (١٦) مفترقا: ا د س ف ق، متفرقا: ب ن (١٧) الا هذا: ب د س ص ف ق ن. بهذا ا.

فظهر بالتأمل في أحوال ما هو معلوم في نفسه/الحقيقة التى بها يمتاز عن غيره. فاذاً عرفنا حقيقة كل واحد منهما بالتأمل في أحواله وأوصافه لا بصاحبه، بعد ما ثبت علمُنا بكل واحد منهما على الإطلاق بخلاف ما أوردوا من المثال. فإن زيداً وأباه كل واحد منهما مجهول الذات، فلا تحصل معرفة كل واحد منهما بصاحبه. (٢ب/ن)

والله الموفق.

ومن أصحابنا من قال: إن العلم/صفة ينتفي بها عن الحي الجهلُ والشكُّ والظنّ والسهوُ. وهذا التحديد أخف/مؤونة وأقطع لِشَغب الخصوم. (٤ب/ق) (٦أ/س)

والشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي، رحمه الله ، يشير في أثناء كلامه الى أن العلم صفة يتجلي بها لمن قامت هي به المذكور. ولم يأت بهذه العبارة على هذا النظم والترتيب. وهو حد صحيح يطرد وينعكس، ولايَرِد عليه شيء من الاعتراضات المُفسِدة. يعرف ذلك بالتأمل.

والله الموفق.

(١) نفسه: ب د س ف ق ن، نفس: ص. في احوال... نفسه ـــ: ا (٠) التي: ا س ف ق د، والتي: ب ن (٢ـــ٣) منهما (العلم الحقيقة... بالتأمل ـــ: ا (٣) منهما على الإطلاق... (المثال: د س ف ق)... (الأمثال: ا)... كل واحد منهما: اد س ف ق، منهما: ص، منا: ن.ـــ ب (٤) منهما ـــ : ق (٦) والله الموفق: ف س ق ن، ان شاء الله: ا. (١٣) والله الموفق: س ف ق د ن، ان شاء الله: ا

# الكلام في إثبات الحقائق والعلوم

واذا عُرِف حد العلم وحقيقته.

(٣ب/أ) نقول، أجمع العقلاء على ثبوت/العلم والحقائق للأشياء سوى طائفة (٦ب/د) /من الأوائل تجاهلت ورضيت لنفسها رتبة تستنكف البهائمُ عنها فزعمت (٤ب/ف) /أن لاحقيقة لشيء ولا علم بشيء / وانما هى ظنون وحسبانات.

(٥أ/ل) وأجمع العقلاء على أن لامناظرة بيننا وبين من هذا قوله. لأن فائدة المناظرة أن تَثْبُتَ بالدلائل صحة قول وبطلان قول آخر. والعلم الحاصل عن النظر في الدلائل وان كان يبلغ النهاية في القوة فطريقه أخفي من طريق علم الحواس والبدائه.

ومن بلغ في الوقاحة والعناد مبلغا لايبالي من إنكار ما ثبت من العلوم والحقائق بالحواس وبدائه العقول لايرجي منه قبول العلم (٧ب/د) الثابت/بالاستدلال. ولأن المناظرة إنما تكون بين إثنين، اذا كان بينهما أصول مسلمة حكمها الإثبات وأصول أخر مسلمة حكمها النفي. ووجد فرع له شبه بكلا النوعين من الأصول بوجه من الوجوه، فيختلف إثنان أنّ إلحاقه بأي الأصلين أولَي وشَبَهُه بأيهما كان بوصف العلة وبأيهما كان بوصف الوجود.

(١) الكلام: ا ب د س ص ق ن، فصل: ف (٣) نقول: ا ف س ق ن، فنقول: د، يقول: ب. اجمع: ا ب د س ص ف ق،ـــ: ن. العلم والحقائق: ب د س ص ف ق ن، الحقائق والعلوم:.أ (٥) بشيء: س ف ق، لشيء: ن (٦) وبين من هذا قوله (قفزة الي خمسة سطور ونصف قبل نهاية صحيفة ٦ أ في: د (٩) البدائه: س ق ف د، البداية: ب ن (١١) بدائه: س ق ف، البداية: ب د ن (١٢) انما: ق،ـــ: ا ب ص ف ق د ن، اذا كان: د، اذ كان: س،ـــ: ا ض ف ق ن (١٥) شبه: د س ف ق ن، شبهة: ب

أعني ما وجد اتفاقا من غير أن يكون له علة الحكم الثابت في الأصل فيناظران ليظهر وصف العلة من وصف الوجود الواقع اتفاقا/فيلحق (٦ب/س) بالأصل الذي يشاركه في وصف علة الحكم الثابت فيه.

واذا لم يكن لهؤلاء المتجاهلة أصل مُجمَع عليه لايتصور مناظرتهم. ولكن ينبغي ان يعاقبوا بقطع الجوارح والضرب المبرِّح ومنع الطعام والشراب. فإذا استغاثوا وضَجِروا وطلبوا الطعام والشراب، قيل لهم لا حقيقة للقطع والضرب والجوع والعطش. إنما ذلك كله حسبان وظن منكم، وهو في الحقيقة إيصال الراحة إليكم وإنعام عليكم الى أن تتركوا العناد وتقروا بالحقائق.

ثم هم بإنكارهم العلوم والحقائق مقرون أن لاحقيقة لقولهم ومذهبهم وأنهم لايعلمون صحة/مذهبهم وبطلان قول خصومهم. ومن أقر ببطلان (٥أ/ق) مذهبه كفي خصمَهَ مؤونة مجادلته ومناظرته معه، وكذا بقاؤه الى هذه المدة دليل أنه يعرف الحقائق. إذ لو لم يكن عالما بأسباب البقاء فاجتلبها وبأسباب الهلاك فاجتنبها لَما تصور بقاؤه بل تلف بأوحى مدة.

فان من لم يتناول الأغذية و لم يلبس الثياب الدافعة لمَعرَّةِ الحر والبرد و لم يتحرز عن اقتحام النيران المضطرمة وإسقاط نفسه من الامكنة المرتفعة

(١) له: سص د،ـــ: ب ق ن ف (٦) الطعام والشراب: ف ق ن،الشراب والطعام: س (١١) خصومهم: ا د س ف ق، خصمه: ن (١٢) ومناظرته معه: ا د س،ـــ: ب ص ف ق ن (١٣) يعرف: د ف س ق، لايعرف: ب ن (١٤) تلف بادني: د، تلف باوحي (اسرع): ا س ق ف، باوحي: ب ن، باوعى: ص (١٥) من: ا د س ف ق،ـــ: ب ص ن. لمعرة: ا د س ف ق ل، لمضرة: ب ن، لمعنى: ص (٠) الحر: الحد: ب. البرد: البود: ب. يتحرز: د س ق ف (هامش)، يحترز: :ف ن

ومقاربة الأفاعى الناهشة والعقارب اللادغة لَتَلِفَ من ساعته. فدل بقاؤهم الى هذه المدة على علمهم بحقائق الأشياء.

(٥ب/ل) وكذا قولهم / لاحقيقة للأشياء تحقيق منهم لنفي الحقائق فكانوا مبطلين
مقالتهم بنفس مقالتهم. وشبهتهم أنّ أعلى أسباب العلم عندكم الحواس
(٥أ/ف) الخمسُ وهي لاتصلح سببا له / لأن قضاياها متناقضة فإن المَمْرُورَ يجد
(٥أ/س) العسل مرّا / وغيرَه يجده حلوا. والأحولُ يرى الشيء شيئين وغيرُه يراه
(٨أ/د) واحدا. وذلك كله عملُ / الحس. وماتناقضت قضاياه كلٌّ هذا التناقض/
لايصلح دليلا لشيء فضلا عن أن يكون سببا مُثبِتا.

وهذه الشبهة تدل على أنهم يعلمون الحقائق ويثبتونها غير أنهم يعاندون. فإنهم لو لم يعرفوا الحواس انها ما هي وأن قضاياها متناقضةٌ وأن ماتناقضت قضاياه لايصلح دليلا؛ وأن القضية ما هي وأن الدليل ما هو وأن العسل ما هو وأن المَمْرُورَ من هو وأن المرارة ما هي وانه يجد العسل مرا وان الاحول من هو وان الرؤية ما هي وانه يرى الواحد إثنين وأن الواحد ما هو وأن الإثنين ما هو؟

لو لم يعلموا بحقائق هذه الأشياء لما استغلوا بإيراد هذه الشبهة. فَعَيْنُ ما استدلوا به دليل بطلان قولهم. ثم الخلاف بيننا وبينهم في الحواس في حال سلامتها. وقط لاتتناقض قضاياها عند سلامتها واندفاع الآفات عنها. وإنما يختل إدراكها عند اعتراضات الآفات. ولاكلام في تلك الحالة.

---

(١) مقاربة: ا ف ق ن، مقارنة: د س ب (٠) اللادغة: د س ق ف، اللاذعة: ن، اللاذغة: ب (٥) يجده: يجد: ق (٧) كل ذلك: ا ب ف ق ن، ذلك كله: د س ق (هاش) (٩) على: ا ب ن ق ـــ: د س ف (٠) يعاندون: معاندون: س (١٠) قضاياها: ب د س ف ق ن، قضاياه: ا (١١) القضية: ا ب د س ص ف ق، القصة: ن (١٥) استغلوا: ا د ف ق. اشتغلوا: ب س ن،

وطائفة من هؤلاء المتجاهلة لايثبتون القول بنفي الحقائق بل يقولون / (٤أ/أ) لاندري هل للأشياء حقيقة أم لا؟ وهم المتشككة. ويقال لهم هل تدرون أنكم لاتدرون؟ فإن قالوا: نعم. فقد أقروا أنهم يدرون وهو نقض مذهبهم. وإن قالوا لاندري أنا لاندري. سئلوا عن نفي الدراية عن درايتهم. ثم عن الثالث والرابع الى ما لايتناهي. ثم هذا يُبْطِل قولهم / (٥ب/ق) حيث أقروا أنهم لايدرون مذهبهم ثم يَعاملون بما بينا من قطع الجوارح وغيرها / ليظهر عند ضجرهم أنهم يدرون. وكذا بقاؤهم يدل على أنهم (٨أ/د) يدرون /الحقائق ويعاندون. (٦ب/س)

وطائفة أخرى منهم يزعمون أن حقائق الاشياء تابعة لاعتقادات المعتقدين فيقال لهم إنا نعتقد أن حقائق الأشياء ليست بتابعة لاعتقادات المعتقدين، فهل خرجت الحقائق عن أن تكون تابعة لاعتقادات المعتقدين/تبعا لاعتقادنا. (٦أ/ل) فإن قالوا: نعم فقد أقروا ببطلان مذهبهم. وإن قالوا: لا. فقد أقروا أيضا بأن المعتقدَ لم يصر تابعا للاعتقاد.

ثم يوءلَمون بالضرب المؤلم وقطع الجوارح فاذا ضجِروا وصاحوا واستغاثوا يقال لهم: اعتقدوا أن ما يفعل بكم هو إلذاذ وإنعام وإيصال الراحة إليكم ليصير كذلك تبعا لاعتقادكم فتنهتِكُ حينئذ أستارهم ويتبين عنادهم/ (٥ب/ف) ومكابرتهم وهؤلاء الفرق يُسَمَّوْنَ السوفسطائية. والله الموفق.

---

(١) يثبتون: ب د ن، يثون: س ف ق (٢) لاندري: ب د ن ق ن،ـــ: س. هل: د س ف ق،ـــ: ب ن (٢ـــ٣) ١ـــ٢ تدرون: أ س ف ق ن، تدعون: د (٣) يدرون: ا ب س ف ن، يدعون: د . نقض: ا ب د س ف ق ل، بعض: ن. (٤) مذهبهم: د س ف ق ، ـــ: ن. ثم: ا ب س ق ن، ـــ: د ف (٧) على: د س ف،ـــ: ب ق ن (٩) اخرى: ا ف ق ل،ـــ: ب د ص ن (١١) لاعتقادات: ا ب د س ق،ـــ: ص ن. (١٤) بالضرب المؤلم وقطع الجوارح: د، بالضرب وقطع الجوارح: س ف ق، بقطع الجوارح والضرب: ن (١٥) الراحة: ا ب ف ق ن، راحة: د س. اليكم: ق،ـــ: ب س ف ن د (١٧) الله الموفق: ب د س ف ن، ـــ: ق

# الكلام في أسباب المعارف

وإذا ثبتت الحقائق والعلوم فنقول: إن أسباب العلم وطرقه ثلاثة.

أحدها الحواسّ السليمة وهي: حاسّة السمع وحاسة البصر وحاسة الشمّ وحاسة الذوق وحاسة اللمس. والثاني: خبر الصادق. والثالث: العقل. والسوفسطائية أنكروها كلها.

وقد مر الكلام في الحواسّ. وقد أقر بكون الحواسّ من أسباب المعارف جميعُ العقلاء سوى هؤلاء المتجاهلة. ووافقهم في نفي كون الخبر من أسباب المعارف فريقان / (٥ب/د) من الاوائل أحدهما السمنية. والثاني: البراهمة. ووافقهم في نفي كون العقل من أسباب المعارف السمنية لاغير.

وإلى القول ببطلان النظر وخروج العقل من أن يكون من أسباب المعارف ذهبت الملحدةُ والرافضة وجماعة المشبهة.
فأما البراهمة، فإنهم يقرون بكون العقل من أسباب المعارف.

فأما الكلام في الخبر فإنهم يقولون: إنه قد يكون صدقا وقد يكون كذبا فكان في نفسه/ (٨أ/س) مختلفا ولايُدرى الصدق من الكذب فلا يثبت به العلم.

فيقال لهم: قولكم: إن الخبر ليس من أسباب المعارف خبر منكم أيضا. وقد اقررتم ببطلان الخبر فكان هذا إقراراً ببطلان مقالتكم.

(١) الكلام: ا ب س ص ق ن، القول: د. فصل الكلام: ف ل (٣) احدها: س ف ق، احداها: ن (٥) انكروها: ا ب س ف ق ن، انكروا: د.من: ا ب ف ق ن، انها من: دس (٨) من الاوائل: ا د س ف ق ل، ـــ: ب ص ن. (٠) الثاني: د، الاخر، : ب س ف ق ن (٩) المعارف: ا د س ص ف ق،ـــ: ب ن (١٢) فانهم: ا ب ف ن، فهم: د س ق (١٥) ايضا: ق،ـــ: ب د س ف ن.

ويقال للسمنية منهم: بم عرفتم ان ما/وراء الحواس ليس بحجة ولا من (٤ب/ن) أسباب المعارف أبالحسّ عرفتم أم بغير الحس؟ فإن قالوا / عرفنا بالحس (٢ب/د) قيل لهم: بأي حس عرفتم؟ ويذكر كل حسّ على حِدة ليظهر / بطلان (٦أ/ق) دعواهم.

ويقال: لهم ما بالنا لانعرف ذلك بالحس ونحن أرباب الحواسّ السليمة؟ ولا يجرى الاختلاف في المحسوسات بين أرباب الحواسّ السليمة. وإن قالوا: عرفنا ذلك بغير الحس، فقد أقروا أن شيئا سوى الحواس من أسباب المعارف. ثم نفس الكلام منهم دليل أنهم عرفوا بالخبر / شيئا لأنهم تكلموا (٦ب/ل) بلغة من اللغات.

ومعرفة اللسان واللغة ليست بالحس ولابالعقل إذ أوفر خليقة الله عقلا وأذكاهم حِسّا لو سمع لغة لم يتعلمها لايعرف معناها، وإنما يعرف ذلك بإخبار المُلقِّن.

ثم بإنكار الخبر تعطيل السمع واللسان وكفران لنعمة الله تعالى بهما وإلحاق نفسه بالبهائم. اذ بالبيان بان الانسان من الحيوان ولايرضى بهذه الرتبة لنفسه مجنون.

/ولا يقال: إن الخبر إن بطل فسائر أقسام الكلام باق. وهي الاستخبار (٥ب/ص) والأمر والنهي. ولان هذه الأقسام لاتعرف صيغاتها إلا بإخبار الملقن ولأن كل قسم من هذه الأقسام يبطل ببطلان الخبر.

(٢) عرفتم: د س ف ق ل، ـــ: ا ب ص ن. ابا لحس: ا ب س ف ق ن، بالحس: د (٠) فان قالوا: ا ب ص ف ق ن، فان قالوا ام بغير الحس فان قالوا: د (٦) ولايجري.. السليمة: ا د س ف ق،ـــ: ب ن (١٤) اذ: ب ف ق ن، لان: س د (١٧) ولان: د ب س ف ق، لان: ن (٠) هذه: ب ف ق ن، جواب هذه: د س. صيغاتها: د س ف ق ن. صياغاتها: ف هامش، صنعا بها: ب

(٤ب/أ) اما الاستخبار. فلأن الخبر إذا لم يوجب العلم خرج الاستخبار. عن حد
(٨ب/س) الفائدة / والتحق بالعبث. / ولا كل استخبار فيه معنى / الخبر. لولا
هو لبطل الاستخبار. فإنك إذا قلت هل في الدار زيد.؟ تقديره أريد
(٦أ/ف) أن تخبرني بكونه في الدار إن كان وبنفي كونه فيها إن لم يكن.

وإذا قلت اسْقِني: تقديره أطلب منك أن تَسقِيَني. وكذا فيه إخبار عن حسن المأمور به ولو لم يكن هذا الإخبار ثابتا لخرج الأمر عن أن يكون صادرا عن حكيم. وإذا قال لاتضرِبْني فكأنه قال أطلب منك ان لاتضرِبَني أو أكره أن تضربَني.

وكذا فيه إخبار عن قُبح المنهي عنه. ولولا هو لخرج النهي عن أن يكون صادرا عن حكيم. وإذا قال: يازيد. فكأنه قال: أدعو زيدا. وإذا قال:
(٥أ/د) ليت زيدا عندنا! فكأنه قال أتمني كون زيد عندنا/.

واذا كان كذلك عُلم أن الكلام كله يبطل ببطلان الخبر وتتعطل فائدة السمع واللسان ويلتحق الانسان بالبهائم. وما يقولون ان الخبر يتنوع الى صدق وكذب، نقول ما يحتمل الكذب لايوجب العلم. وانما يوجب العلم ما لايتصور كونه كذبا وهو ما تواتر من الأخبار. اذ كون مثلها كذبا مستحيل.

وكذا ما تأيد بالبرهان المعجزى وهو قول الرسول. وقط لم يتمكن كذب في هذين الخبرين والله الموفق.

---

(٤) بنفي: د س ب ف ن، تنفي: ق (٥) تقديره: ا ب د س ف ق،ــ: ن (٦) لخرج: د س ف ق ن، يخرج، ب (٧) واذا: ا ب س ف ق ن، فان: د (٧) هذا: س د، هو: ب ف ق ن، عن: س ف / من: ق ن. (١٢) واذا كان كذلك (قفزة الى ص ٥ ب سطر ٣ في: د (١٥) الأخبار: ف ق ن س (هامش) الاخبارات: س (٠) مثلها: س، مثله: ف ق ن. مستحيل: ب س ف ن، يستحيل: ق (١٧) وقط: ب ف ق ن، فقط: س (٠) لم يتمكن كذب (كذبا: ن): د س ق ن، لايتمكن كذب: ف. (١٨) والله الموفق: ا د س ف والله اعلم، ب ص ن ــ ق

## الكلام فى العقل انه من اسباب المعارف

واما الكلام في العقل انه من اسباب المعارف / فمن انكر ذلك / يتعلق (٨/١أ/ب) بكون قضاياه متناقضة لان كون العقل من اسباب المعارف وكون (٧ب/ق) الاستدلال به والنظر مما يفضيان الى العلم. اما ان يعرف بالعقل واما ان يعرف بغير العقل.

فان قلتم / انه يعرف بالعقل ففيه سئلتم وفي النظر به نوزعتم. وان قلتم (٧أ/ل) عرف ذلك بدليل اخر. قيل لكم ما ذلك الدليل؟ فان قلتم هو الخبر، (٩أ/س) قيل بخبر من عرفتم ذلك / وبم عرفتم ان المخبر صادق فيما قال.

وان قلتم بالحس قيل فبأي حس عرفتم ذلك؟ اشيروا اليه وعينوه ليظهر تعنتكم ومكابرتكم ولانا من ارباب الحواس السليمة ولا يختلف ارباب الحواس السليمة في معرفة المحسوسات.

واهل الحق يقولون كون العقل من اسباب المعارف يعلم بالضرورة. فان العلم الثابت ببديهة العقل علم ضرورى كعلم الحواس. فان العلم بان كل الشيء اعظم من جزئه وان جزءه اصغر من كله ضرورى.

فان زيدا بكليته اعظم من يده وحدها اذ في كله يده وزيادة. ويده اصغر من كله. وكذا العلم بان المستويين في زمان اذا اتصف احدهما بالتناهي في الوجود كان الاخر ايضاً تناهيا فى الوجود.

---

(٦) انه (بانه: ن) يعرف... الدليل فان قلتم: ب د س ص ف ن ق،ـــ: ا (٩) فبأي: د س ف ق، قيل باي: ب ن، (١٠) لانا من: ا د س ق، لانا: ف، لا: ب ص ن (٠) ولا: د س ف ن، فلا: ق (١٣) الثابت: ا س ق، ـــ: ب ص ن (٠) علم: س، ـــ: ف ق ن الشيء: ف ق س، شيء: ب د ن (١٧) كان الاخر ايضا... في الوجود: ا س د ف ق،ـــ: ب ص ن.

(٦ب/ق) كمن علم ان ولادة زيد/ وعمرو كانت في ساعة واحدة ثم علم ان احدهما ابن عشرين سنة علم ضرورة ان الاخر ابن غشرين سنة حتى ان شيئا من الشبه والشكوك لأيعتريه ولو اراد تشكيك نفسه في ذلك لعجز
(٦أ/د) وعرف من نفسه انه مكابر كما / في العلم الحاصل بالحواس.

(٥أ/ن) واذا كان كذلك فمن انكر/على الاطلاق كون العقل من اسباب المعارف فقد انكر العلم الضروري وتجاهل والتحق بالسوفسطائية فيعامل بما يعامل به السوفسطائية. وان أقر به فقد اقر في الجملة بكون العقل من اسباب المعارف فلو انه اقر بذلك وانكر النظر والاستدلال.

فقيل له: الدليل على ان النظر طريق العلم ان من اشتغل به واستوفي شرائط النظر افضى به الى العلم لامحالة. فعُرف أنه طريق العلم كاثنين
(٩ب/س) يختلفان في طريق انه طريق سمرقند / ام ليس بطريق لها. فادني ما يقطع به الخصومةُ أن يقال له اسلك هذا الطريق فان افضى بك الى سمرقند كان طريقا اليها وان لم يفض بك اليها لم يكن طريقا اليها. فاذا سلك وافضى به اليها علم انه طريق سمرقند.

(٧أ/ل) ولان كلاً يفزع الى النظر عند اشتباه الامر عليه / ويتأمل في ذلك
(١٨ب/ب) (ما) جُبل عليه الخلق / حتى ان العاقل لو اراد الامتناع عنه اذا حزبه
(٧أ/ق) امر ونابته نائبة لم تطاوعه نفسه كما يفزع عند اشتباه / شيء من المرئيات الى حاسة البصر.

---

(٥) واذا: د ف ن، فاذا: س ق، وان: ن (٧) به: د س ق،ـــ: ب ص ن. السوفسطائية: ا ب ذ ن، اولئك: ف (١٠) فعرف: ب س د ف ق، فعلم: ا ن. انه طريق: أ د س ف ق، ـــ: ب ص ن (١٢) له: ا د س ف ق،ـــ: ب ص ن (١٦) (ما) اضافة مناو ليست موجودة في النسخ لدينا (١٧) عنذ اشتباه شيء... يفزع الى: ب د س ص ف ق ن، اصابة اهله هذا عند اشتباه كل المحسوس يفزع الى: ا

وكذا عند اشتباه كل محسوس يفزع الى الحاسة المُعَدَّة لارداك ذلك النوع من المحسوس.

فدل ان العلم بان العقل من اسباب / المعارف وان النظر مما يفضى الى (٥أ/أ) العلم مما جبل عليه البشر. وكذا العقلاء باسرهم ينظرون في المكاسب ويميزون بين النافعة منها والضارة فيشتغلون بالنافعة منها الرابحة ويجتنبون الضارة الخاسرة. ولو تُؤُمل حال هذا الجاحد لوجد مشتغلا به في اكثر حالاته لتسوية اموره الدنيوية لايلتام له امر معيشته ولاتنتظم له اسباب ترجِيَة عمره الا بذلك.

وكذلك دل بقاؤه الى هذه الحالة على وجود هذا الصنيع منه فدل انه في الانكار معاند يروم بذلك التفصي عن ربقة التكليف والتخلص عن لوازم الامر والنهي. ولان النظر في نفيه اثباته اذ نافي النظر ينفيه به. اذ ليس له دليل سوى النظر. فانه لو ادعي معرفة صحة نفيه بالحواس او بالبدائه لطولب باحالة ذلك الى حاسة معينة فيظهر حينئذ تعنته.

وكذا لو ادعى معرفته بالبدائه ويقال له إنّا ارباب الحواس السليمة / (١٠أ/س) والعقول الوافرة فما بالنا لا نعرفه؟ فان قال انكم تعرفون ذلك غير انكم تعاندون لاينفصل بهذا ممن يقلب عليه الامر. ونقول له انك تعرف صحة قولي وفساد قول نفسك، غير انك تعاند فلم يبق له الا النظر. وبه استدل حيث قال ان قضاياه متناقضة. فدل ان نافيه مثبت ضرورة،

(٩) وكذلك دل: د س ل، فدل: ا، ودل: ب ص ف ق ن (١٠) التفصي: ا د س ف ق، التقصي: ب ن، التفضي: ص (١١) النظر: د س ف ق ب، للنظر: ن (١٣) بالبدائه: د س ف ق، البداية: ب ن (١٦) بهذا: ب ف، ــ: ا د ص س ق ن (١٨) ا ــ ان: د س ف، ــ: ن ق

ومثبته يثبته ايضا فكان ثابتا باجماع العقلاء.

وكذا باتفاق الخصم الذي هو من اصدق الشهادات. وكذا كل شيء في نفيه إثباتهُ كان ثابتا ضرورة ويُخَرَّجُ هذا الكلام على طريقة المطالبة.

(٧ب/د) فيقال له: اتنفي النظر بالنظر أم بغير النظر؟ / فإن قال: بالنظر فقد أقر بثبوته وإن قال: بغير النظر طولب بذلك على حسب ما مرّ.

يبقي سؤالهم أنكم بم عرفتم ثبوته؟

قلنا: هذا منكم نظر فاشتغالكم به إقرار منكم بثبوته. ثم يقال عرفناه (٨أ/ل) بكونه مفضيا الى العلم اذا سلكناه فأفضي بنا اليه / كما سلكتم انتم فأفضي بكم الى العلم في أكثر أمور ديناكم وأفضى بكم بزعمكم الى العلم بأنه ليس بثابت إذ نفيتموه به.

وعرفنا أيضا بكون الخلائق مجبولين عليه اذا حَزَبَهم أمورٌ يتعذر عليهم الوقوف عليها بالحواس والبدائه.

ويقال: أيضا عرفنا النظر في الجملة بنوع نظر داخل في الجملة وهو مابينا. فإن بما بينا من النظر ثبت أن النظر في الجملة مفض الى العلم. فتثبت (٢ب/ق) صحة هذا النظر / الذي أدانا الى كون النظر في الجملة ثابتا اذ هو من جملة النظر كما لو قال انسان: كل قول محدث عرض، كان هذا القول اخبارا انه بنفسه عرض. لانه اخبار عن أن كلَّ قولٍ محدَثٍ عرض.

(٢) الشهادات: ب د س ص ف ق ن، الشهادة: ا. (٠) وكذا... في نفيه: ا د س ف ق، وكذا في كل شيء،: ب ص ن (٣) طريقة: د س ف ق، طريق: ا ب ن (٨) اذا : ق س ف د، اذ : ن (٩) بانه: د س ف ق، انه: ن (١٢) البدائه: د س ف ق، البداية: ب ن (١٤) مفض: ف ق ن، يفصى: س. (٠) فتثبت: ا ب س ف ن، فثبتت: د (١٥) في الجملة ثابتا: ثابتا في الجملة: ق (هنا رجع الى ٢ب/ق في نسخة ق)

وهذا القول من جملة القول / المحدث. (١٠ب/س)

وكذا لو قال: كل عرض مفتقر الى محل او قال كل عرض مستحيل البقاء كان هذا

اخبارا عن / نفسه فدل ان هذا جائز غير ممتنع فيجب القول به عند (٥ب/ن) قيام الدليل وقد قام الدليل على مامرّ.

فاما نفى شيء ما باثباته فمحال. وانتم نفيتم النظر بالنظر فكان فيه نفيه باثباته وما قالوا ان قضايا العقل متناقضة والنظر قد يكون فاسدا. قيل لهم قضايا العقل قط لاتكون متناقضة الوقوع في الباطل يكون لتقصير الناظر في النظر والنظر في بعض المقدمات بهواه دون عقله فيقع له نوع ظن فيعتقد ذلك ويظن ظنّه أنه علم.

فأما اذا استوفى شرائط النظر في كل مقدمة وعلم صحتها فلا يقع في ضلال ولايكون نظره فاسدا البتة.

مثاله أن المجوسي نظر في اقسام العالم فوجدها محدثة فاعتقد حدوثها وهو صحيح. ثم وجد في العالم الشرور والقبائح والاقذار والأنتان فاعتقد ثبوتها وهو صحيح. ثم اعتقد حدوثها وهو ايضا صحيح. ثم اعتقد ان المحدث لابدله من محدث وهو صحيح ثم اعتقد ان صانع العالم / حكيم (٧ب/ف) وهو صحيح ثم. اعتقد ان ايجاد الشرور والقبائح والاقذار والانتان

(١) المحدث: ف ق ن، المحدث كل قول محدث عرض: س (٢) لو قال: لو د ل: ب (٥) الدليل: ب ف ن،ـــ: د س ق (٧) ان: د ف س ق ن، اكثر: ب (٨) لتقصير: ا ب ف ق ن، بتقصير: د (٠) بهواه: د س ف ق، بهواه: ن (١١) فاما: د س ف ن، واما: ق. اذا: د س ق ن، لو: ف (٠) ضلال: هلاك: ب (١٣) حدوثها: حدوثه: ب (١٤) الأنتان: ا ب ف ق ن، الاتقان: ص (١٦) المحدث: ا ب د س ق، الحدث: ق. وهو ايضا: ب د س ف ن، ايضا وهو: ق (١٧) الانتان: ا ب د س ف ق ن، الاتيان: ص.

سفه وهذا خطأ. واعتقد انها لما كانت محدثة ولابد لها من محدث والصانع (٨ب/ل) حكيم لايفعل السفه لم يخلق هذه الاشياء. ولابد لضرورة اقتضاء المحدثات (٨أ/د) محدِثا / أن يكون سوى البارى جل وعلا صانع سفيه يتولى تخليق هذه (١٩ب/ب) الاشياء فوقع / في الباطل لنظره في مقدمة واحدة بهواه دون عقله. ولو تأمل بعقله / لعرف ان ايجاد هذه الاشياء حكمة على ما نبين ان (١١أ/س) شاء الله تعالى / فلم يقع في الباطل.

والنظر يكون مفضيا الى العلم بشريطة حصوله في جميع المقدمات بالعقل دون الهوى. وثبت ان لاتناقض في قضايا العقل ولا خلل في كون النظر مفضيا الى العلم عند وجوده بشرطه.

ثم نقول هذا الكلام نظر فيجب ان يكون باطلا.

ثم يقال لهم لو كان فساد مافسد من النظر والاستدلال يوجب فساد (٨أ/ق) كل نظر مع قيام الدليل على صحته وثبوت القانون المميز بين صحيحه(*) وفاسده لكان ينبغي ان يخرج الخبر والحس من اسباب المعارف لوجود الكذب في الخبر والغلط في الحس عند البعد اذ يُرى كبير الجثة صغيرا عنده وكذا عند الآفة اذ الاحول يرى الشيء شيئين وحيث لم يبطل الحس والخبر لم يبطل العقل والنظر. والله الموفق.

ومما يتعلق الخصوم به ايضا ان حال واحد منا مع البدائه والمحسوسات

(١) هذا: ب د س ف ق، هو: ن. محدث: ا ب د س ق ن، المحدث: ف. (٢) السفه: ب د س ف. السفة: ن، سفها: ق (٠) بد: ا ب د ف ق ن، بد من كاتب: ص (٤) في مقدمة: من مقدمة: ق (٦) فلم: د س ف ق، لم: ب ن (٩) وجوده بشرطه:ف ق ن، وجودشرطه س. (١٠) لهم: ا د س ف ق، ـــ: ص ن (١٣) فاسده: د س ف ق، فساده: ن (١٤) البعد اذ: التعداد: ب (١٦) والله الموفق: ا د س ف،ـــ: ب ص ق ن (١٧) البدائه: د س ف ق، البداية: ب ن
(*) آخر ٢ب/ق، اول ٨أ/ق

يخالف حاله مع النظريات في التجلى والكشف.

واذا كان للضرويات زيادة كشف وتجلٍّ كان بمقابلته للنظريات خفاء والخفاء ينافي العلم.

ويجاب عنه ان دعوى هذه المفارقة في الجلاء والخفاء ممنوعة فان من نظر واستوفى شرائط النظر كانت حاله مع النظريات كحاله مع الضروريات في الجلاء والخفاء.

وانما يقال احدهما اخفى من الاخر في المتعارف لتفاوت طريقيهما في الخفاء والانكشاف لا لتفوتهما في انفسهما غير انهما يفترقان من وجه وهو ان بقاء العلم في الضروريات لايقف على فعل من جهة العالم كما كان حصوله لايقف على فعل من جهته، بل وجد بتولى الله تعالى اختراعه في العبد من غير صنع من قِبله.

فكذلك يتولى ابقاءه من غير صنع من العبد والنظر كما لم يحصل الا بصنع وجد / من قبل العالم وهو النظر. والاستدلال لايبقى الا بصنع (١١ب/س) وجد من قِبله وهو تذكر الادلة ودفع الشبه المعترضة فاما في اصل العلم والجلاء والخفاء فلا يفترقان والله الموفق. وفي المسألة كلام كثير غير ان كتابنا هذا يضيق عن استيفاء ذلك. والله الموفق /.

---

(١) بمقابلته: د ف ق ن، بمقالته: ب (٦) لا لتفاوتهما: ا د س ف ق، لان التفاوت: ن، الالتفات: ب (١١) فكذلك: ب ق ن، فكذا: د س ف. لم ـــ: ب. النظر: ب ن. النظرى: ا د س ف ق، ابقاءه: ابقاه: ب (١٣) تذكر: ا د س ف ق، تفكر: ن، بفكر: ب. الشبه: د س ف ق، الشبهة: س. المشبه: ن

## (٩أ/ل) / الكلام في ابطال كون مايقع في القلب حسنه والالهام (٨أ/ف) والتقليد من أسباب / معرفة صحة الاديان

(٦أ/ن) (٩ب/د) واذا ثبت بما ذكرنا كون الحواس والاخبار/والعقول من اسباب المعارف. فنقول: ليس وراء هذه الاشياء سبب يعرف به صحة الاديان وفسادها

وقال قوم: من وقع في قلبه حسن شيء لزمه التمسك به. وهذا محال لان كثرة الاديان ظاهرة وتضادها امر بين. وكل يدعى وقوع حسن ما يدين به وقبحٌ ما يدين به غيره في قلبه. فيؤدى الى ان يكون كل من يدين بشيء كان دينا صحيحا لوقوع حسنه في قلب المتدين به، فيكون القول بحدث العالم وقدمه وثبوت الصانع وتعطيله وتوحده وتثنيته وثبوت الصفات له ونفيها صحيحا وهذا محال.

وكذا ينبغي ان يكون كل دين حقا لوقوع حسنه في قلب من اعتقده، باطلا لوقوع قبحه في قلب من لم يعتقده واعتقد ضده وفساد / هذا (٨ب/ق) مما لايخفى على المجانين. والله الموفق.

وقال قوم بان الالهام سبب معرفة صحة الاديان والمذاهب. وهذا ايضا مثل الاول لان كلا يدعى انه اُلهِم صحة قول نفسه وفساد مذهب خصمه فيؤدى الى القول بصحة الاديان/(*) المتناقضة على ماقررنا والى القول بأن كل دين صحيح فاسد.

ويقال لهؤلاء انى الهمت ان القول بان الالهام الة معرفة صحة الأديان فاسدٌ.

---

(٣) واذا: ا د س ق ن، فاذا: ف. كون: ا ب د س ص ف ق، ـــ: ن (٦) قوم: ا ب د س ق ن، قوم من الفلاسفة: ف (٧) (وتضادها: د س ف ق، يضادها: ب ن (١ـــ) به: ب د س ف ق ن، ـــ ا:. وقبح ما يدين به: ا ب د س ص ف ق، ـــ: ن (١٠) بحدث: ا ب د س ص ف ق،، بحدوث: ن (١٨) بان: ب د ف ن، ان: ق (١٩) فاسد: ب د ف ن، مشطوب عليه في: ق

(*) من هنا الى: مقطوع به: فى صحيفة ٨٩ سطر ١٤ ناقص فى: س.

أصحيح الهامي هذا ام فاسد؟ فان قال هو صحيح فقد اقرَّأن القول بان الالهام الة معرفة صحة الاديان والمذاهب قول فاسد. وان قال ان الهامك فاسد. فقد اقر بكون شيء من الإلهام فاسدا. واذا كان الإلهام بعضه صحيحا وبعضه فاسدا لم يمكن الحكم بصحة كل إلهام على الاطلاق ما لم يقم دليل صحته فصار المرجع حينئذ الى الدليل دون الإلهام. والله الموفق.

وبمثل هذا استدل بعض أصحابنا (*)على المعتزلة في قولهم: كل مجتهد مصيب. فقال: إنى اجتهدت فأدى اجتهادي الى ان المجتهد يخطىء ويصيب. أمصيب انا في هذا الاجتهاد ام مخطىء؟

فان قلت لي انك مخطىء فقد اقررت بفساد شيء من الاجتهاد وبطل قولك كل مجتهد مصيب. وإن قلت إنك مصيب في اجتهادك فقد اقررت بصحة قول من يقول: ان المجتهد يخطىء ويصيب. والله الموفق./ (٩ب/ل)

وكذا التقليد ليس مما يعرف به صحة الاديان لانه ان قلد كل متدين (١٠أ/د) فذلك مستحيل لما مر من التناقض في الاديان وان قلد اهل دين من الاديان سئل عن اختياره ذلك وترجحه على غيره من الاديان. فان لم يُقِمِ الدليل بطل اختياره وإن اقام الدليل / بطل التقليد. وصار المرجع (٨ب/ف) هو الدليل.

ويقال له هلاَّ أبطلْت التقليد تقليدًا لمن ابطله فبأىّ شيء اجاب بطل التقليد.

---

(١) هذا: د ق ل،ـــ: ا ب ص ف ن (٠) هو: ا د ف ق ل،ـــ: ب ن (٣) ١ـــ الالهام: ف ق، الهام: ن. بعضه صحيحا وبعضه فاسدا: ف ن، بعضه فاسدا وبعضه صحيحا: ق (٥) فصار: ا د ف ق ل، فيصار: ب ن (٠) والله الموفق ـــ: ق (١٠) في اجتهادك: ا د ف ق ل،ـــ: ب ص ن. وان: ا ب د ق ن، فان: ق (١١) الموفق: ا د ف ق ل، اعلم: ب ص ن (*) ابو بكر محمد بن الفضل هامش: ف

ولان التقليد ليس فيه الا كثرة الدعوى فانه اذا قيل لم قلت ان دينك صحيح؟ قال لان فلانا كان يعتقده. فيقال له و لم قلت ان دين فلان كان صحيحا وكذا لو ذكر ثالثا ورابعا الى ما لايتناهى فيصير كلما كثر ذكر من قلده كثرت الدعوى. والدعوى تصح بالبرهان لابدعوى اخرى.

وبهذا يبطل قول من يجعل مجرد الطرد دليل كون الوصف وصف العلة لما في كل محل يرى أن الحكم فيه ثبت، وهذا الوصف فيه موجود.

قيل له لم قلت انه ثبت بهذه العلة؟ فكلما كان محال الحكم والوصف اكثر كان الدعوى اكثر الا اذا أقام الدليل ان من قلده كان / دينه صحيحا. فان كان ذلك الدليل موجودا في حقه فقد صح قوله غير أنه (٩أ/ق) لاحاجة به الى بيان أنه اخذ المذهب من فلان كما لو سئل موحد عن صحة دينه فيبين انه اخذ ذلك من استاذه.

فاذا قيل له لم قلت: إن دين استاذك كان حقا: اقام دلائل وحدانية الصانع فيثبت به صحة دين استاذه وتثبت ايضا صحة دينه لوجود ذلك الدليل فيهما جميعا. ولو كان ذلك الدليل غير موجود في حقه / ثبت به صحة (٦ب/ن) دين من قلده ولاتثبت به صحة دينه ما لم يبين أن هذا الدين عين ذلك الدين الذى كان يعتقده من قلده.

(٢) له: ــ: ق (٤) قلده: ب د ص ف ق ن، قدره : ا (٤) اخرى: ا ف، اخر: ب د ق ن (٥) الطرد: ا د ف ق ل، الظن: ب ص ن. الوصف: ا د ف ق ل،ــ: ب ص ن (٨) اقام: ا د ف ق ، قام: ب ص ن (١٢) فاذا: ب د ص ف ق ن، واذا: ل، فان: ا (١٣) وتثبت: ا د ف ق ل، فثبت: ب ص ن (١٤). صحة: د ف ق ل،ــ: ا ب ص ن (١٥) يبين: ا د ف ق، يتبين: ب ن

مثاله ان واحدا من المسلمين لو سئل الدليل على صحة دينه فقال دليل صحته ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان يعتقد هذا الدين. فاذا قيل له و لم قلت انه كان محقا في دينه.

فقال: لانه ظهرت على صحة رسالته المعجزاتُ وأثبت حصولَ المعجزات له حَكَمَ بصحة دين الرسول محمدٍ صلى الله عليه وسلم لقيام الدليل. ولكن ذلك الدليل غير موجود في / حق المقلد اذ لم تظهر على يده المعجزة. (١٠أ/ل)

فلو سلّم له الخصمُ أن ما يعتقده هذا هو عين ما كان يدين به محمد صلى الله عليه وسلم ثبتت صحة دين هذا.

ولو انكر الخصم وقال نعم دين محمد صلى الله عليه وسلم كان دينا صحيحا بدليل (٢١أ/ب) قيام المعجزة / ولكن لم قلتَ ان ما تقوله من القول هو قول / محمد صلى الله (٩ب/د) عليه وسلم فحينئذ يحتاج الى الاثبات بالدليل ان هذا عين ذلك الدين فلو اقام الدليل ثبتت صحة ما يدينه والا فلا.

والله الموفق.

---

(٦) اذ: ا د ف ق، اذا: ب ن (٩) محمد: د ل، ـــ: ا ب ف ص ق ن (١١) الى: د ف ق، ـــ: ب ن (١٢) والا فلا: ا ف ق ب ل ص، ـــ: ن

## (٦ب/أ) / الكلام في ايمان المقلد

الايمان هو التصديق على قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى. كذا ذكره في (١٠أ/ل) كتاب العالم / والمتعلم وهو اختيار الشيخ ابي منصور الماتريدي رحمه (٩أ/ف) الله تعالى / واليه ذهب الشيخ ابو الحسن الأشعري وجماعة من المتكلمين.

وهو على التحصيل (*) تصديق محمد صلى الله عليه وسلم بما جاء به من عند الله تعالى.

اذ في هذه الجملة تصديق بجميع ما يجب التصديق به لأن فيه الايمان بالله تعالى وبملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر وبجميع ما يجب الايمان به على التفصيل. وكذا في حق كل رسول مع امته.

ثم التصديق ينافي التكذيب والتردد لما في التردد من التوقف. والمتوقف لايكون مصدقا وكذا المكذب. ثم التصديق بحدّه اذا وجد بأنْ كان متعريا عما ينا فيه من التكذيب والتردد كان الذات الذى قام به هذا التصديق مصدقا. والتصبديق هو الايمان في اللغة. فمن كان مصدقا كان مؤمنا سواء (٩ب/ق) وجد منه التصديق / عن الدليل او عن غير الدليل وجد في حال الغيب او في حال معاينة الغيب

ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى حيث قيل له: مابال اقوام يقولون يدخل المؤمن النار.

---

(١) الكلام: ا د ق ن، الكلام فصل: ف (٢) الايمان: ثم الايمان: د (٠) كذا: ا ف ق ل،ـــ: ن د. (٣) ٢ــ رحمه الله، ق ن، رحمة الله عليه : ق الشيخ: د ف ق،ـــ: ب ن رحمه الله: ق ن، رحمة الله عليه : ق (١٠) ثم التصديق: ا د ف ق،ـــ: ص ن. التردد: ا د ف ق ب، التودد: ن (١٤) الدليل: ا د ف ق، دليل: ص ن. او عن غير الدليل: تكرر في: ن (١٥) حال: ا د ف ق، حاله: ص ن (١٣) حال: ا د ف ق ن، حاله: ص (١٥) كل: د ن، ـــ: ف ق

(*) التحصيل: اى على التحقيق الشرعى: ف هامش. الايمان بالله هو بجملته يحصل بتصديق محمد عليه السلام بما جاء به: ف ق هامش

فقال. رحمه الله لايدخل النار الا كل مؤمن فقيل له فالكفار فقال هم مؤمنون يومئذ. كذا ذكره في الفقه الاكبر. فقد جعل الكفار في الاخرة مؤمنين لوجود الايمان بركنه اذ حقيقته التصديق / فقد حصل. (٨ب/ص) فعلى هذا كان المقلد مؤمنا لحصول الايمان منه بركنه وحقيقته.

ثم من وجد منه الايمان عند البأس او عند معاينة العذاب او في الاخرة لايكون ايمانه نافعا على معنى انه لاينال ثواب الايمان ولايندفع به عنه عقوبة الكفر وهذا هو المعنيُّ من قول العلماء ان الايمان عند معاينة العذاب لايصح اي لاينفع. فاما هو بحقيقته فموجود. اذ الحقائق لاتتبدل بالاحوال وانما يتبدل الاعتبار والاحكام وما يتعلق به من العلائق.

/ثم اختلفوا ان نفع الايمان الحاصل عند الباس ومعاينة العذاب لماذا زال؟ (١٠أ/ل/) قال الشيخ ابو منصور الماتريدي رحمه الله في تأويل قوله تعالى: يوم يأتي بعض آيات ربك لاينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل الاية (*) ان ذلك الوقت وقت نزول العذاب لايقدر ان يستدل فيه بالشاهد على الغائب ليكون قوله قولا عن معرفة، وعِلْمٍ. فعلى هذا لابد ان يكون التصديق مبنيا على الدليل. فاذا تعرى تصديق المقلد عن الدليل / لايكون (٨أ/ن) نافعا. وهذا لان الثواب يكون بمقابلة ما يتحمله العبد من المشقة ولا مشقة في تحصيل اصل الايمان بل المشقة في الوصول اليه بالاستدلال ودفع الشُّبَهِ المعترضة بإدْآب الفكرة وادمان النظر والتأمل للتمييز بين الشبه والحجج.

(٣) اذ: ن ق ف د، اي: ا، او: ص (١٠) فقد: ف ق، وقد: ا د ن (٥) او: ا د ف،ـــ: ن (٧) هو المعنى: ا ق ف، معنى: ص ن. من: ا ف ق، ـــ: ص ن العلماء: أ د ف ق علمائنا: ص ن (٨) هو بحقيقته فموجود: ا د ف ق، بحقيقته فهو موجود: ص ن (١٠) معاينة العذاب: ص ف ن،ـــ: ا (١١) الماتريدي ـــ: ق (*) الانعام ١٥٨ (١٤) فعلى: ا د ف ص، وعلى: ف، فقال: ن. (١٥) التصديق: ا د ف ق،ـــ: ص ن (١٧) بالاستدلال: ا د ف ق، فالاسندلال: ن

(٩ب/ف) / فاذا صرف ذو البصيرة همته الى التأمل والتفكر وشغل قلبه وفكرته بالبحث والتنقير ونظر بصدق العناية وراعي شرائط النظر اتم الرعاية وتحمل تلك المشقة وتجشم تلك المرارة في ذات الله تعالى وابتغاء مرضاته نال الثواب ووصلت اليه منفعة ايمانه.

واذا جعل همته الوصول الى اللذات الحاضرة وخلي بين نفسه وبين الاستمتاع بالعاجلة ثم آمن بلا تحمل مشقة ولا لحوق مؤونة وكلفة فلا ثواب له ولاينال نفع الايمان كما لاينال من آمن عند معاينة العذاب لانعدام الاستدلال من قِبَله.

ثم لا فرق بين حصول الايمان بعد التأمل والتفكر في أجرام العالم ومعرفة حدثها ومحدثها ووحدانية محدثها ومعرفة صفاته وصحة الرسالة وبين (١٠أ/ق) حصوله بالتأمل في اعلام / الرسل ومعجزاتهم في تحمل المشقة واتعاب النفس وإدْآب الفكرة فينال ثواب الايمان الحاصل عقيب التأمل في اعلام الرسل وان لم يتأمل في اجرام العالم واجزائه.

واليه ذهب الشيخ ابو الحسن الرُستُغْفَني رحمه الله تعالى واليه يشير احد تأويلي الشيخ ابي منصور الماتريدي رحمه الله تعالى بقوله تعالى: يوم يأتي بعض آيات ربك لاينفع نفسا ايمانها الاية (*). والله الموفق.

وقيل بان زوال ثواب ايمان من آمن عند نزول العذاب ووقوع البأس به واندفاع نفعه عنه انما كان لانه كان ايمان (٧أ/أ) دفع عقاب / لا ايمان حقيقة. فلم يكن معتبرا فيما وراء قصد

(١) فكرته: ا د ن، فكره: ف ق. التنقير: د ص ف ق ل ن، التنقيه: ا (٧) العذاب: ا ف ق ن العذاب الاليم: د (١٠) حدثها: د ف ن، حدوثها: ق. (٠) وحدانية محدثها: ل ن، وحدنيته: ف ق (١٢) الفكرة: د ف ق، الفكر: ن (١٥) بقوله: د ف ق، لقوله: ن (*) الأنعام: ١٥٨ (١٦) ·ب: ف ق، العذاب: ن. حقيقة: د ص ف ق ن، حقيقي: أ

دفع العذاب / او لانه كان / محمولا على الايمان عند تعلق العذاب به (٢٢أ/ب) او لان عند تعلق العذاب الدنيوي به / وهو مقدمة لعذاب الاخرة اذ (٩أ/ص) /يموت بعذاب الدنيا فينتقل الى عذاب الاخرة خرجت نفسه من يديه اذ (١٠أ/د) لايقدر بعد ذلك على التصرف في نفسه والاستمتاع بها.

وشيء من هذه المعاني لم يوجد في حق الملقد اذ ايمانه كان تقربا الى الله تعالى وطلبا لمرضاته لا لدفع عذاب متوجه اليه متشبث به. اذ لا عذاب توجه اليه، او تشبث به وكذلك لم يكن مُلْجَأً الى ايمانه مضطرا لانعدام سبب الاضطرار. وكذلك كانت نفسه في يده لم تخرج منها وقد حصل منه الايمان.

والله تعالى وعد الثواب على الايمان. والثواب لاينال الا بفضل الله تعالى ووعده. فإذا وعد الثواب على فعل يناله فاعله سواء تحمل المشقة او لم يتحمل. فلا ينعدم ثواب ايمان المقلد وان لم يتحمل مشقة لتناول مطلق الوعد اياه. فاما ايمان من آمن دفعا للعذاب عن نفسه و كان مُلْجَأً اليه او بعد ما خرجت نفسه عن يده فقد ورد النص بخروجه عن كونه نافعا / (١٠أ/ف) / فقلنا بانه لاينفع وفي المقلد اندفع هذا النص وبقي مطلق الوعد على الايمان.

والشيخ ابو منصور رحمه الله تعالى بيَّن هذه المعاني الثلاثة لحرمان من آمن عند معاينة العذاب نفع الايمان.

فعلى هذا يكون هذا اشارةً الي ان المقلد لايحرم نفعه لانعدام هذه المعاني عنه. والله الموفق.

(٣) يديه: د ص ف ق، بدنه: ن، ربه: ا (٧) يكن ملجأ: د ق ف، يلجأ: ب ن (٧) او: د ف ن، و: ق (٨) يده: د ن، يديه: ف ق (١٠) لاينال الا : ف ق ، ينال: ا د ن

وهذا المذهب وهو ان المقلد الذي لادليل معه مؤمن وحُكم الإسلام له لازم وهو مطيع لله تعالى باعتقاده وسائر طاعاته وان كان عاصيا بترك النظر والاستدلال وحكمه حكم غيره من فساق اهل الملة من جواز مغفرته او تعذيبه بقدر ذنبه وعاقبة امره الجنة لامحالة.

هذا القول محكي عن ابي حنيفة رحمه الله والثورى ومالك والأوزاعي والشافعي واحمد ابن حنبل واهل الظاهر، رحمهم الله ومن المتكلمين عن (١٠ب/ق) عبد الله بن سعيد القطان والحارث/ ابن اسد وعبد العزيز بن يحي المكي.

(٧ب/ن) وتلخيص مذهب ابي حنيفة واصحابنا / رحمهم الله على ما نبيِّن. والله الموفق.

وذهب اكثر المتكلمين الى انه لابد لثبوت الايمان او لكونه نافعا من دليل بني عليه اعتقاده غير ان الشيخ ابا الحسن الرُّسْتُغْفَنِي صاحب الامام (٢٢ب/ب) /ابي منصور الماتريدي رحمهما الله، يقول لايشترط ان يبني اعتقاده على الاستدلال العقلي في كل مسألة. بل اذا بني اعتقاده على قول الرسول (١١أ/د) وعرف انه / رسول، وانه ظهرت على يده المعجزات. ثم قبل منه القول في حدث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته من غير ان عرف صحة كل من ذلك بدليل عقلي كان كافيا.

(٩ب/ص) وكذا أبو عبد الله الحليمي من متأخرى / اهل الحديث في ديارنا مال الى هذا. وبعض اهل الحديث اكتفوا بذلك الدليل المقترن بالتصديق ان يكون اجماعا.

وفرع على هذا ابو منصور بن ايوب من جملة متكلمي اهل الحديث وقال على قياس هذا ينبغي ان يكون كذلك لو بني اعتقاده على نص او سنة كان كافيا لأن كل ذلك دليل.

(١) وهو: ف ق،ـــ: ل ن (٥) رحمه الله: ا د ف،ـــ: ق ن (٦) رحمهم الله: د،ـــ: ا ف ق ن (٨) نبين: ف ق تصحيح فى الهامش، بينت: ن ف ق فى الصلب قبل التصحيح (١٣) عرف: ا ص د ف ق. يعرف: ن (١٨) متكلمي: ص ف ق ن د، متكلمين: ا (١٨) كذلك: ا ق،ـــ: ص ف ن، مشطوب عليه في: د. بني: د ف ق ن، بين: ا، في: ص (٠) كل ذلك: د ص ف ق ن، كل دليل: ا

والمشهور من مذهب ابي الحسن الاشعري انه لايكون مؤمنا مالم يعتقد كل مسألة من مسائل الاصول عن دليل عقلي غير ان الشرط ان يعرف ذلك بقلبه ولا يشترط ان يعبر ذلك بلسانه، وان يكون بصيرا بمجادلة الخصوم قادرا على دفع مايورد عليه من الاشكال وابطال ماتوجه عليه من الشبه.

قال عبد القاهر البغدادي ان هذا وان لم يكن مؤمنا عند الاشعري على الاطلاق غير انه ليس بكافر عنده لوجود ما يضاد الكفر والشرك / (١٠ب/ف) من هذا الشخص وهو التصديق، وهو عاص بتركه النظر والاستدلال.

ولله تعالى فيه المشيئة إن شاء عفا عنه وادخله الجنة وان شاء عذبه بقدر ذنبه وصار عاقبة امره الجنة لا محالة / كسائر عصاة المسلمين. (٧ب/أ)

واختلفت المعتزلة في هذا المعتقِد لا عن دليل.

قال: عامتهم انه ليس بمؤمن.

وقال: ابو هاشم منهم انه كافر كذا حكي عنهم عبد القاهر البغدادي.

ونسبة القول الى ابي هاشم بانه كافر، دليل ان عند غيره من المعتزله ليس هذا بكافر ولا مؤمن بل هو على المنزلة بين المنزلتين.

ثم عند جميع المعتزلة انما يحكم بايمانه اذا عرف مايجب اعتقاده بالدليل على وجه يمكنه مجادلة الخصوم. وحل جميع مايورد عليه من الاشكال حتى إنه لو عجز عن شيء من ذلك لم يحكم باسلامه.

ثم هذا الاختلاف بين المعتزلة ان نشأ عن ان هذا المعتقد لا عن دليل عاص بتركه الاستدلال. وترك الاستدلال / كبيرة والكبيرة الطارئة على (١١أ/ق) الايمان تخرج صاحبها عن الايمان فمُنعت المقارنة عن الدخول فيه.

(٣) ذلك: د ص ف ق ن،ـــ: ا (٨) المشيئة: ا د ف ق، المشيئيه: ن (١٣) الى ابي هاشم بانه كافر: د ف ق، بانه كافر الى ابي هاشم هذا: ان (١٨) اـــ إن: د ف ق،ـــ: ب ن

(١١ب/د) وعند ابى هاشم توبة الكافر وغيره عن الكفر او معصية / مع بقآئه على معصية اخرى غير صحيحة. وان كان تاب عن الكفر بقي فيه اذا لم يتب عن كبيرة وجدت منه من غصب مال واشباه ذلك. وان كان تاب عن معصية بقي فيها اذا لم يتب عن كبيرة اخرى. ان كان نشأ عن هذا فإذاً الاختلاف في هذه المسألة فرع.

فنتكلم في مسألة صاحب الكبيرة مع عامة المعتزلة. وفي مسألة صحة التوبة عن كبيرة مع بقائه على كبيرة اخرى مع ابى هاشم.

وان قالوا: ان هذا الاعتقاد ليس بنفسه بايمان او هو ايمان غير انه ليس بنافع مالم يكن مبنيا على الدليل فحينئذ يقع بيننا وبينهم كلام في اصل المسألة (١٠أ/ص) ثم هؤلاء الذين يشترطون كون الاعتقاد والتصديق / مبنيا على الدليل لكونه نافعا. ان زعموا ان خروجه عن النفع انما يكون لانعدام تحمل المشقة. والثواب يقابل تحمل المشقة ومباشرة المكروه طلبا لمرضاة الله تعالى ولا مشقة في نفس التصديق، بل المشقة في الوصول الى التصديق (٨أ/ن) بحصول العلم بالتامل في الدليل / ولهذا لاينفع التصديق الحاصل عند الباس وفي الاخرة.

فالكلام لعامة الفقهاء ومتكلمي اهل السنة والجماعة معهم على مامر من (١١أ/ف) نيل الثواب بوعد الله تعالى تفضلا منه / فيكون بمقابلة ماقابله به وجُعل ذلك بمقابلة التصديق فيقابله الا ماخُصَّ منه كايمان من عاين العذاب او كان مضطرا فيه على مابينا.

---

(٢) معصية: د ف ق، معصيته: ن (٠) المسألة: د ف ق،ـــ: ا ن (٨) بايمان: ا ف ق ن، ايمانا: د (١٠) كون: د ا ق ف،ـــ: ص ن (١٤) بحصول: ا ف ق ن، لحصول: د (١٥) وفي: د ف ن، في: ق (٢١) الجماعة: د ف ق،ـــ: ن

فأما من يقول انما اشترطنا اقتران الدليل بالتصديق ليصير الاعتقاد بكونه مبنيا على الدليل ايمانا فيحتاج الى التكلم معهم.

فنقول بأنهم يقولون ان التصديق اذا لم يقترن به دليل يكون مجرد اعتقاد نشأ لا عن دليل. ومثل هذا الاعتقاد لايكون علما. اذ العلم المحدث لابد له من سبب ضروريا كان أو استدلاليا. ولاسبب لهذا الاعتقاد فلم يكن علما. ولان العلم المحدث نوعان ضرورى واستدلالي. لاثالث لهما.

وهذا الاعتقاد لم يثبت عن ضرورة فلم يكن ضروريا ولا عن دليل فلم يكن استدلاليا فلم يكن علما.

ومن المحال ان يكون من لا علم له بحدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته وثبوت الرسالة مؤمنا. وهذا لان التصديق وان وجد الا ان مطلق التصديق ليس بايمان، بل الايمان هو التصديق المقيد/يكون مبنيا على الدليل. (١٢أ/د) وهذا لان الايمان / في حقيقة اللغة ليس هو التصديق، بل هو ادخال (١١ب/ق) النفس في الامان. يقال آمنه فأمن كما يقال اجلسه فجلس. فكل من اخبر بخبر فتأمل في دليله فعرف بالدليل صدقه فصدقه. يقال آمنه اي صدقه بعد ما ادخل نفسه بالتامل في دلائل صدقه في الامان من ان يكون مكذوبا او مخدوعا او مُلَبَّساً عليه في هذا الخبر. واذا كان الامر على هذا تبين أن التصديق العاري عن الدليل ليس بايمان.

واذا ثبت هذا فبعد ذلك يقول ابو الحسن الاشعرى والمعتزلة: ان الدليل لابد من ان يكون عقليا. اذ لاوجه الى جعل قول الرسول عليه السلام دليل حدوث العالم / وثبوت الصانع. لان قول الرسول لايكون حجة (٨أ/أ) مالم تثبت رسالته ولا وجه الي القول برسالته الا بعد معرفة مرسله

---

(١١) المقيد: ا د ف ق ن، المعتد: ص (١٤) صدقه: ا ف ق ن، ـــ: د (١٥) الامان: ا د ف ق، الايمان: ص ن (١٥) من: ا د ف ق، من غير: ن (١٧) واذا (فاذا: ا): ا د ف ق، وان: ن

ولن تتهيأ معرفة مرسله الا بعد ثبوت المعرفة بحدث العالم.

واذا كان كذلك لن يُتصور حصول المعرفة بحدث العالم وثبوت الصانع بقول الرسول لان المعرفة بصحة قوله مترتبة على معرفة حدث العالم وثبوت صانعه.

يحققه ان العاقل مالم يعرف ان صانع العالم حكيم لايُظهر المعجزة على يدى المتنبي كما يذهب اليه القائلون بان السفه ما خلا عن العاقبة الحميدة، (١١ب/ف) او يعرف ان صانع العالم / تام القدرة يستحيل عليه العجز وظهور المعجزة على يدى المتنبي يعجزه عن اظهار ما يحق من الاديان والتمييز بين الحق منها والباطل وهذا محال.

كما يذهب اليه القائلون ان السفه ما نُهي عنه. واذا كان الامر هكذا لن يتصور حصول المعرفة بحدوث العالم وثبوت الصانع وكمال حكمته وقدرته بقول الرسول لكون المعرفة بكون قوله حجة مترتبة على هذه المعارف. واذا خرج هذا من ان يصلح ان يكون دليلا يقترن بالتصديق.

والمعارف ليست بضرورية فلا بد من القول باقتران دليل عقلي به، غير ان الاشعرى يقول اذا بني اعتقاده على دليل عقلي كان كافيا. وان كان لايقدر على دفع الشبه اذا كان لايرتاب في عقيدته عند ورود الشبهة عليه بل يعلم ان وراءها مايبطلها من الحجة.

---

(٦) يدى: ف ق، يد: د ن. (٦) القائلون (: اى اهل السنة والجماعة: ف ق(هامش) (٨) والباطل منها: د ن، منها والباطل: ف ق (١٠) القائلون: (اى الاشعرى: ف ق(هامش)، عنه: ص ف ق ن، ـــ: ا (١١) بحدوث: ا د ف ق، بحدث: ص ن. العالم: د ف ق، العلم: ن. (١٦) الشبهة: د س ف ق، الشبه: ا ن. (١٢) الشبه: ص ف ق ن، الشبهة: ا د

فان من العلماء القائمين بنصرة الملة الذابين عنها من يقوم بدفعها. وهذا لان باقتران الدليل باعتقاده صار ذلك علما استدلا ليا / وصار به مدخلا (١٢ب/د) نفسه في الامان من ان يكون مكذوبا او مخدوعا او ملبسا عليه وكان مؤمنا. فلا معنى لاشتراط قدرته / على دفع الشبه وحل الاشكالات. (٨أ/ن)

/والمعتزلة يقولون ان الرأي المبني على ماتصور عند الرائي انه دليل ان (١٢أ/ق) يكون غلما مالم يقدر على دفع الشبه المعترضة على الدليل، بل يكون ظنا. إذ العلم انما يمتاز من الظن بالقدرة على دفع ما يوجِب ضد هذا الرأي ويعترض على هذا الرأى بالبطلان. فان ثبتت القدرة كان ذلك علما وان لم تثبت كان ظنا.

وبهذا تمتاز المسائل الاعتقادية عن المسائل الاجتهادية ويجري التضليل على من خالف في المسائل الاعتقادية دون من خالفنا في المسائل الاجتهادية.

وبهذا يمتاز الحق من الباطل لان الحق ماغلبت حججه واظهر اسباب التمويه في غيره. فأما بدون اظهار اسباب التمويه فيما يقابل هذا الرأى فلا يوصف الرأي بكونه حقا الا على غالب الرأى والظن. وهذا هو زبدة كلام المعتزلة.

واما القائلون ان الشرط لصيرورة الايمان نافعا او صيرورة التصديق ايمانا هو اقتران الدليل به، غير ان ذلك الدليل قد يكون كلام الرسول

(١) فان: ف ق، وان: د ن. القائمين: ا ف ق ن، القائلين: د (١٠) عن المسائل الاجتهادية.. في المسائل الاعتقادية: ا د ف ق ص ب:ـــ: ن. التضليل: ا ص د ف ق، التعليل: ب، ـــ ن. (١٠) عن: ا د ف ب ق، على: ص، ـــ: ن، يجري: ا د ف ق ب، كذا: ص، ـــ:ن (١١) في المسائل الاعتقادية: د و ن من خالفنا، ـــ: ص (١٢) حججه: د ص ف ق ن، حجته: ا. اظهر: د ف ق، اظهرت: ص ن (١٦) القائلون: : (اى اهل الحديث: ف ق) في الهامش

الذى عرف المعتقد قيام المعجزات على يده فيثبت له العلم بخبره بجميع (٢٤ب/ب) ما يجب اعتقاده من حدوث / العالم وثبوت الصانع وغيره، اذ خبر مَنْ (١٢أ/ف) تأيد بالمعجزة من اسباب العلم فكان الاعتقاد/مبنيا على الدليل الموجب للعلم.

فانهم يقولون ماورد الرسل صلوات الله عليهم اجمعين به من الشرائع المتضمنة لمصالح العاجلة والآجلة فهو على نوعين.

احدهما ما في العقول امكان الوقوف عليه والوصول اليه بالتأمل والتفكر كمعرفة حدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته واتصافه بصفات الكمال وتنزيهه عن سمات النقص وثبوت النبوات واشباه ذلك

(١١أ/ص) والثاني ماليس في العقول امكان الوقوف عليه ككيفية/العبادات وشروط جوازها واوقات ادائها وتقدير الحدود والكفارات وأشباه ذلك.

وطبقات الناس مع اختلاف اقدارهم ينقسمون الى قسمين: احدهما (٧ب/أ) الموصوفون بَرجاحة العقول ووفورها الموسومون بجودة / الخواطر وحِدّة (١٢أ/د) الاذهان. والثاني / الموصوفون بغلظ الافهام وبلادة الخواطر. والقسم الاول فرقتان.

احداهما المتفرغة للتأمل والتفكر والبحث عن الحقائق والتنقير، سمت بهم همتهم الى استخراج ودائع العقول وخزائن الأفهام والوقوف على مابه الفوز لهم بالسعادة الابدية والوصول الى مرضاة خالق البرِيّة جلّ وتعالى.

---

(١) قيام: ص ب ف ق ن، على قيام: ا، له قيام: د (٦) التفكر: ا د ف ق، الفكر: ن ب (٧) بصفات: ف ق، بصفة: ن، تنزيهه: ف ق، تبريه: هامش ق (٩) الثاني: ف ق، الاخر: ا ب د ن (١٤) الثاني: د، الآخرون: ا ف ق ن (١٥) التفكر: ا د ف ق ن، التفكير: ب (١٧) مرضاة: د ف ق، مرضات: ن.

والاخرى من الفرقتين المشتغلة باكتساب أسباب المعاش / المعرضةُ عن (١٤ب/ق) التأمل في المعالم النظرية الراضية لنفسها درجة البهائم لاقتصار همتها على استجلاب اللذات الحاضرة ونيل شهواتها الطبيعية المقبلة على تكثير الاموال النفيسة والعُقَد الخطيرة بانواع التجارات وصنوف الزراعات.

ثم أن الله تعالى ترحم على الناس كافة ببعث الرسل وبيان مايحتاجون اليه في الدارين. فكانت مرحمته تعالى لهم في القسم الذى ليس في قُوى العقول امكان الوقوف عليه باثبات طريق الوصول في حق طبقات الناس كلهم. ومرحمته وتفضله في حق القسم الذى في العقول امكان الوقوف عليه في حق الموصوفين بكمال العقول وحدة الخواطر والاذهان المتفرغين للبحث عن الحقائق بتسهيل سبيل الوصول والتنبيه لكيفية الاستدلال.

وفي حق الموصوفين بالبلادة وغلظ الافهام باثبات طريق الوصول.

وكذا في حق المعرضين عن طلب الحقائق المشتغلين باكتساب اسباب المعاش. فمن ثبت من هؤلاء في حقه معجزة الرسول بالمشاهدة أو بالنقل المتواتر الذى يضاهي المتصل به الثابت بالمشاهدة كان قول / الرسول (٩أ/ن) في حقه طريق الوصول الى ثبوته عنده وان لم يوجد منه الاستدلال العقلي لجعل الله تعالى / ذلك الطريق في حقه كجعله دلائل العقول سبيل (١٢ب/ف) الوصول في حق غيرهم مرحمة منه على هؤلاء الضعفة وتخفيفاً للمؤونة عنهم وتيسيرا عليهم.

وان كان في الجملة في اصل عقولهم امكان الوقوف على ذلك فمن لم يرض بهذا وشرط الاستدلال العقلي مع هذا فقد عارض الله تعالى فى حكمته وضادّه فيما انعم به على الضعفة من عباده من آثار رحمته.

(١) الفرقتين: ا د ف ق، الفريقين: ن (٧) في القسم الذي (قسم: د)... الناس: ا د ف ق، ـــ: ب ن (٩) سبيل: ا ف ق ن، ـــ: د (١١) وكذا: د ف ن، فكذا: ق (١٧) مع هذا: ا د ف ق، ـــ: ن. تعالى: ف ق، سبحانه: د

ودليل هذه المقدمة انه جعل قول الرسول صلى الله عليه وسلم في حق هؤلاء طريق الوصول. وان لم يوجد منهم الاستدلال العقلي صنيع الرسول صلى الله عليه وسلم وصنيع الخلفاء الراشدين رضى الله عنهم بعده وصنيع جميع ئمة المسلمين وسلاطينهم الى يومنا هذا.

اما صنيع الرسول صلى الله عليه وسلم، فانه بعث في الأمة الأميَّة الخالية عن صناعة الاستدلال والعلم بشرائطه. كل منهم يعبدون ماينحتون ويعتقدون ان ما يعبده اهل قبيلته وجملة اقاربه وعشيرته من الصنم المنحوت من الصخر والخشب شريك لله تعالى، وكانوا يتعجبون من تجريد التوحيد وخلع الانداد ويقولون للرسول صلى الله عليه وسلم: أَجَعَلَ ٱلآلِهَةَ إِلٰهاً وَاحِداً إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ. /(١).

(١٢أ/ق) وكانوا يرون البعث والنشور ممتنعا حتى قالوا: مَنْ يُحْيِي ٱلْعِظَامَ / وَهِيَ رَمِيمٌ(٢) وبعْث الله البشر رسولا مستحيلا على ما اخبر الله تعالى عنهم فقال: وَمَامَنَعَ النَّاسَ اَنْ يُؤْمِنُوا اِذْ جَآءَهُمْ اْلهُدٰى اِلاَّ اَنْ قَالُوا اَبَعَثَ اللّٰهُ بَشَراً رَسُولاً(٣).

ثم ان واحدا منهم اذ عاين معجزة ناقضة للعادة او سمع القرآن وعرف وجه اعجازه لمعرفته بجواهر الكلام وصنوف البلاغة وضروب النظم ثم رأي القرآن بَايَنَ كُلاًّ في النظم وفاق جميعها في الفصاحة والبلاغة فاعترف برسالته وأقر لإخباره بوحدانية الله تعالى وخلع الانداد واعرض عما كان يعتقده من الوهية الأوثان والاصنام وآمن بالبعث والنشور لمن في الة ر من غير امتداد زمان يتمكن فيه من اجالة الرويّة والرجوع

(٧) قب د فته: ق (١٢) عنهم: ف ق، عنه: د، ــ: ا ن (١٧) فاق: ا د ف ق، فارق: ص ن. (/ لفصاحة والبلاغة: ا د ف ق، البلاغة والفصاحة: ص (١) ص: ٥. (٢) يس: ٧٨ (٣) الاسراء. : ٩ ن

الى قضية العقل بالتأمل بل في اسرع من لمح البصر.

وكان الرسول صلى الله عليه وسلم يعده مؤمنا موقنا ولايشتغل بتعليمه من الدلائل العقلية، في كل مسألة من المسائل الاعتقادية مقدار ما يصير به مستدلا ولا مقدار مايناظر الخصوم ويذب عن حريم الدين والملة ويقدر على حل مايرد عليه من الاشكال ولا بتعليم كيفية تركيب القياسات / (٩أ/أ) العقلية وطريق الالزام والالتزام وإدْآب النظر والجدل.

وكذا الخلفاء الراشدون رضوان الله عليهم اجمعين فان الصديق رضى الله عنه / قبل ايمان من آمن / من اهل الردة من غير الاشتغال بتعليمه (١٢أ/ف) اياهم من الدلائل ما يصيرون به مستبصرين من طريق العقل.

وكذا عمر رضى الله عنه / لما فتح سواد العراق قبل هو وعُمَّاله ايمان (١٤أ/د) من كان بها من الزُّطِّ والانباط مع قلة اذهانهم وبلادة افهامهم وتزجية عمرهم، في الفلاحة وعمارة الاراضي وكَرْيِ الانهار.

وكذا ايمان غيرهم من اهل القرى والرساتيق من المجوس وغيرهم مع معرفتهم بخلوهم عن صناعة الاستدلال لما انهم رأوهم قد صدقوا رسولهم بعد ما بلغهم بطريق التواتر ظهور المعجزات على يده ولو لم يكن ذلك ايمانا لفقد شرطه، وهو الاستدلال العقلي لاشتغلوا باحد امرين:

اما بالاعراض عن قبول اسلامهم فحكموا ببقائهم على ماكانوا عليه من الكفر وضربوا الجزية على جماجمهم والخراج على اراضيهم وعاملوهم بمعاملة اهل الذمة.

/واما بنصب متكلم حاذق بصير بالادلة عالم بكيفية المحاجة ليعلمهم (٩ب/ن) جميعا صناعة الكلام الى ان يبلغوا في العلم مرتبته. ثم بعد ذلك يحكمون عليهم بالايمان.

(١١) تزجمة: ا د ف، ترجية: ف، تزحية: ن (١٦) امرين: د ف ن، الامرين: ف (١٧) فحكموا: ا د ف ق، وحكموا: ن

(١٢أ/ص) وعند امتناعهم وامتناع / كل من الائمة في البلاد اجمع الى يومنا هذا (١٣ب/ق) عن ذلك وتَرْكِ جميع العوام يشتغلون بالمكاسب / ولايتعلمون الكلام. ظهر ان ما ذهب اليه الخصوم خلاف صنيع رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلفائه وصحابته وجميع المسلمين وما هذا سبيله فهو باطل. والله الموفق. يحقق هذا ان هذا الصنيع من الرسول صلى الله عليه وسلم وخلفائه وصحابته وائمة أُمته على راى الخصوم داخل في حيز السفه. وبقيت على الرسول صلى الله عليه وسلم عُهدة التكليف بتعليم من بلغ اليهم الرسالة نهاية علم الاصول. فاذا فارق الدنيا و لم يفعل ذلك وحكم بايمانهم كان مخطئا في الحكم بأيمانهم مقصرا في اداء ما امر بادائه الى الناس غير مبلغ ما وجب عليه تبليغه كاذبا في دعواه التبليغ مرتكبا المآثم في الامتناع عن التبليغ على وجه يصير من اتبعه مؤمنا خارجا عن الايمان بارتكابه هذه الكبيرة وهي الامتناع عن التبليغ على مذهبهم مستحقا الخلود في النيران. وكل قول هذا عقباه ففساده لايخفي على المجانين فضلا عن العقلاء وما اعتمدوه من الدليل ان قول الرسول لايصلح دليلا لثبوت الصانع وحدوث العالم يُفضى الى هذه المعاني المستحيلة وكل معقول يؤدى الى (١٣ب/ف) فساد فهو فاسد فكذا هذا /.

(١٤ب/ف) /ثم نقول ان الرسول متى دعا احدا الى دين يبين له جميع ما يُفْترض اعتقاده فيقول ان هذا العالم محدث وله صانع واحد لاشريك له ولاشبيه، موصوف بصفات الكمال متبرئ عن سمات النقص وانه بعثنى رسولا واوجب على عباده كذا. ونهاهم عن كذا ثم جعل هذا الناقض للعادة الخارج عن وسع الخلق دليلا على صدقى وشاهد هذا المدعوُّ المعجزة

(٣) صنيع: د،ـــ ا ف ق ن (٤) وصحابته: د ف ن،ــ: ق (٦) حيز: ن ق، حد: ن (١١) يصير: د ف ق، بصير: ن (١٧) احدا: ا ق ن، واحد: د ف (١٨) محدث: ا د ف ق، حادث: ن (٢٠) هذا: ا ف ق ن، قوة هذا: د

اودعا بعض ائمة الامة وعرف المدعو ثبوت المعجزة بالتواتر فصدقه هذا المدعو واعتقد جميع مادعاه اليه بناء على خبره وخبر من دلت المعجزة على صدقه سبب لثبوت العلم.

فبنى الرجل اعتقاده في جميع ما دعى اليه على ما هو دليل غير انه لايعرف كيفية دلالة المعجزة على صدق الاتي بها وهو قولنا انه حكيم لايقيم الدلالة على يدى المتنبي وهو كامل القدرة لايُتصور عجزه عن اثبات التفرقة بين الحق والباطل.

والجهل بكيفية دلالة الدليل لايوجب خروج اعتقاده عن كونه علما لثبوته على وجه ينافي جميع اضداد العلم وتجلى له المعلوم كعامي رأي بناءاً فاعتقد ان له بانيا كان اعتقاده علما لانه بناه على الدليل اذ البناء دليل الباني. وان كان لايعرف كيفية دلالة الدليل وهى أن البناء لما كان يتصور ان يكون / اعلا من هذا او اسفل واغلظ منه او ادق واوثق (٩ب/أ) منه او أوهى واحسن / منه او اردى. وكان من الجائز / ان يكون على (١٤أ/ق) هذا. فاختصاصه بهذا الوجه الذى عليه مع جواز ان لايكون عليه بل (١٢ب/ص) يكون على غيره لن يكون الا بتخصيص مخصص قادر مختار وجهله بكيفية هذه الدلالة لايخرج عقيدتَه من ان تكون علما. فكذا هذا.

يحققه ان الخصوم ساعدوا على هذا وقالوا بمثله فان عند الاشعري لو عرف دليلا واحدا في كل مسألة وبني عليه اعتقاده ثم وردت عليه شبهة عجَز عن دفعها و لم يتزلزل اعتقاده بل بقي متقررا عليه معتقدا ان تلك شبهة لاحجة. وان وراءها من يدفعها من متكلمي اهل الاسلام بقي مؤمنا.

---

(٦) يدي: دف ق، يد: بن أو: ف ق، إذ: هامش ف، و: ن (٨) علما: ا د ف ق، عالما: ن ب (٩) تجلي له: ا د ف ق، يحكى: ن ب (١١) هى: د ف ق، هو: ان ب (١٥) لن: ا د ف ق، ان: ن ب (٢٠) شبهة: ا د ف ن، الشبهة: ص

(١٥أ/د) وان كان تعارض الادلة لخرج الراى عن حد العلم / الى الظنّ والشك والوقف. ولكن لما كان هذا الرجل بقي بانيا اعتقاده على دليل موجب (١٠أ/ن) للعلم واعتقد ان تلك / الشبهة باطلة. كان اعتقاده علما لكونه مبينا على دليل موجب للعلم. وان كان لايهتدى الى جهة بطلان الشبهة وكيفية دلالة دليله على بطلان الشبهة فكذا هذا.

(١٤أ/ف) وكذا عند المعتزلة من وجد شرط صحة ايمانه / وحكم له بالايمان ثم اعترضت عليه بعد ذلك شبهة و لم يكن عنده من الجواب مايوجب دفعها لانعدام مرور هذه الشبهة على خاطره فيما مضى من الأزمنة ويحتاج الى التأمل فيها ليقف على وجه دفعها لم يبطل ايمانه في هذه المدة وان تعارضت الأدلة و لم يهتد الى كيفية وجه الدفع، ولكن لما اعتقد صحة دينه بانيا اعتقاده على دليل واعتقد بطلانها عن دليل يوجب بطلانها كان اعتقاده علما ينافي جميع اضداده ويتجلي له به المعلوم. فكذا هذا.

يحققه ان الجهل بتحديد العلم لاينافي ثبوت العلم عند وجود سببه كما في حق العامى. فكذا الجهل بكيفية دلالة الدليل لاينافي العلم عند تحقق دليله وسببه. وخبر الصادق سبب العلم وقد وقع له العلم به فجهله بوجه الدلالة لايخرجه من ان يكون علما يحققه ان المنظور اليه حال من يقع له العلم.

فإن رجلين لو سمع كل واحد منهما خبرا من عشرة او عشرين او اكثر جاءوا من اماكن متفرقة، في ازمنة مختلفة، فسكن قلب احدهما الى هذا الخبر ووقع عنده ان لاتواطؤ يتوهم من هؤلاء واضطرب قلب الاخر

---

(١) الادلة: ا د ف ق ، الرأى: ن (٢) بانيا: د ص ف ق، ثابتا: ن (١١) كان: ا د ف ق، فان: ن (١٥) له العلم: العلم له: ف (١٨) قلب: ا د ف ق، قول: ن

ووقع عنده انهم ربما سبق منهم التواطؤ كان الاول عالما والثاني لم يكن عالما فكذا فيما نحن فيه يعتبر حال هذا الذى ثبتت عنده المعجزة فان خطر بباله ان موجده ربما يكون سفيها يقيم الدليل على يدى الكذاب/ (١٤ب/ق) او غير تام القدرة، يجوز في حقه العجز عن التفرقة بين المحق والمبطل لم يكن هذا عالما بثبوت الرسالة. وكون خبره دليلا للعلم قبل التأمل في جواز السفه والعجز على من اوجد الدلالة المعجزة.

فأما من لم يخطر بباله هذا ولم يتردد قلبه واعتقد صدقه / فقد اعتقد (١٥ب/د) عن دليل فكان عالما. وخروج الاول عن كونه عالما لايوجب خروج هذا اذا سكن اليه واطمأن قلبه على صدق الاتي بها. وهذا لان الدليل ثابت في حق كل واحد منهما الا ان من اعترضت له الشبهة فوقع له الشك وهو مناف للعلم ولا يثبت العلم.

ومن لم يثبت له الشك المنافي للعلم كان العلم ثابتا. وكذا هذا في حق من اعتمد الدليل أنه ان لم يخطر بباله الشبهة المولدة للشك او اعترضت ولم يلتفت اليها فلم يحصل له الشك المنافي للعلم حصل له العلم. ولو خطرت بباله الشبهة المولِّدة للشك ووقع له الشك انتفى العلم عنه لوجود ما يضادّه.

على ان هذا / من الجبَّائى مناقضة ظاهرة. فانه قال في تحديد العلم انه (١٤ب/ف) اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة او دليل

(١) انهم: ا د ف ق، انه: من (٢) فان خطر... سفيها (سفها: ص)... حقه العجز: ا د ص ق ف ب،ـــ: ن. (٥) المحق: ا د ف ق، المحقق: ن (٧) فاما: د ص ف ق ن، واما: ا (١٠) فوقع: د ص ف ق ن، لوقع: ا ولا: د ف ق، فلا: ا ن (١٣) اعتمد: د ص ف ق ن، اعتقد: ا (١٣) المولدة: ا د ف ق، المؤكدة: ن (١٥) المولدة: ا د ف ق، المؤكدة: ن (١٧) على ان: ا د ص ف ق، فان: ن

وهذا اعتقاد الشيء عن دليل لان خبر المؤيد بالمعجزة دليل يوجب العلم. ومع ذلك لم يجعل هو هذا الاعتقاد علما. والله الموفق /٠ (١٠أ/أ)

واما عامة اهل السنة والجماعة من الفقهاء والمتكلمين فانهم يقولون ان هذا الرجل مامور بالايمان وقد آمن. اذ الايمان هو التصديق وقد وجِد منه التصديق فينال الثواب الموعود. اذ الثواب يُنال بفضل الله فيناله من وعد له به سواء لَحِقته المشقة او لم تلحقه.

وقولهم ان هٰذا التصديق ليس بايمان. لان ادخال النفس في الامان من ان يكون مكذوبا او مخدوعا او ملبسا عليه لم يوجد. هذا باطل.

لان الايمان في اللغة عبارة عن التصديق من غير ان يكون ماخوذا من الامان يقال آمن به وآمن له اي صدّقه فان واحدا من عرض (*) الناس لو اخبر بخبر محتمل في العقل لا وجوب له فيه ولا امتناع فصدقه من لاعهد له بالمخبر فيما مضى من الازمنة لم يمتنع احد من اهل اللغة ان يقول آمن له وان لم يعرف دليل صحته ولم يدخل نفسه في الامان بل يطلقون ذلك لوجود / نفس التصديق منه اياه يدل عليه. (١٠ب/ن)

انك تقول آمنت لفلان او آمنت به. ولو كان هذا ادخال النفس في الامان لكان لاتعلق لهذا الفعل بالمخبر بل تعلقه بنفس السامع. لانه ادخل نفسه في الامان لاالمخبر فينبغي أن يقول آمنت نفسي، لاان يقول / آمنت / بفلان. (١٦أ/د)

(١٥أ/ق) فاذا قيل آمنت به دل انه عبارة عن التصديق. فانه المتعلق بالمُخبر

(٥) الثواب: ف ق، الثواب الموعود: ن. بفضل: ا د ن، ق هامش: ف بوعد: ف هامش ق (٨) يكون مكذوبا: د ق ب ف ن، يكون: ا، يكذوبا: ص (١٣) يقول: ا د ف ق، يقولوا: ص ن (١٧) لا المخبر: ق ف د، لان المخبر: ب ن. فينبغي: د ف ق، ينبغي: ن

(*) عُرْض الناس اى احد الناس

إلا أنه يتعدى الى المفعول بدون حرف الصلة يقال صدقه. ولفظة الايمان تتعدى الى المفعول بالصلة وكم من فعل تُعديه العرب بالصِّلات وان كان يجوز في الاصل التعدية بدون الحرف. يقال شكرت لفلان ونصحت له واذا كان الامر كذلك بطل هذا الكلام.

والذى يدل على بطلانه على اصل الاشعرى ان عنده يخرج به عن الكفر ولا واسطة بين الكفر والايمان فلو لم يكن الايمان موجودا لما اندفع به الكفر. ثم هذا من الاشعري مناقضة ظاهرة / حيث اخرجه بهذا من الكفر (١٣ب/ص) وما ادخله في الايمان. وهذا منه اثبات المنزلة بين المنزلتين كما فعلت المعتزلة وهو يابي ذلك. ثم العجب منه انه يجعله بمنزلة فساق اهل الملة حيث قال يعذب بقدر ذنبه وهو تركه الاستدلال ثم عاقبة امره الجنة ولو عفى عنه وادخل الجنة ابتداء جاز. وهذا هو حكم الفُسَّاق.

فان كان هو فاسقا لتركه النظر لماذا لم يحكم باسلامه / والكبيرة عندنا (١٥أ/ف) لاتنافي الاسلام. وان لم يكن فعله ايمانا لماذا لم يبق على الكفر وهو لاينتفى الا بوجود الايمان. فاثبات المنزلة بين المنزلتين من اين؟

ثم كما ان المعتزلة اخطئوا حيث اثبتوا الخلود في النيران لمن ليس بكافر. وكذا الاشعرى اخطأ حيث ادخل الجنة من ليس بمؤمن.

يحققه ان الثواب يُعرف بوعد الله تعالى والله تعالى ما وعد الجنة الا للمؤمنين. فبأى دليل يقول بدخول من ليس بمؤمن الجنة. ولو قال انا لا اقول بأنه مؤمن واقول انه كافر وهو يخلَّد في النار. فيقال له كيف يكون كافرا وقد تبدل منه التكذيب بالتصديق. وانت تقول ان الايمان هو التصديق والكفر هو التكذيب.

(١) يقال صدقه: د،ـــ: ا ف ق ن (٩) يابى: ا د ف ق ن، ثاني: ص (١٣) ينتفي: ا د ف ق، ينتفع: ص ن (٢٠) تبدل: ا د ف ق، يبدل: ن

فان لم تجعل تصديقه إيمانا لأنه لم يدخل نفسه فى الأمان فلماذا جعلت تصديقه الثابت في الحقيقة تكذيبا؟ وهل هذا الا كجعل السكون حركة والسواد بياضا. وكل ذلك مستحيل متناقض. والله الموفق.

وهذا الكلام على اصول المعتزلة باطل ايضا. لان صاحب الكبيرة وجد (١٦ب/د) منه التصديق على وجه ادخل نفسه / في الامان وتحقق بحده وشرطه وهو مع هذا ليس بمؤمن. ومن توجهت عليه شبهة لم يتمكن من دفعها بعد. وهوّ في طلب وجه الدفع فلا امان له من انعدام الظفر بما يتمكن به من دفعها. ومالم يتمكن من ذلك لايظهر أن ما ذهب اليه من العقيدة صحيح. اذا لحق ما غلبت حُججُه واظهر اسباب التمويه في غيره واذا لم يظهر ذلك لم يعرف انه لم يكن مكذوبا فيما اخبر بصحة عقيدته (١٥ب/ق) / ومع هذا، اذا / كان في طلب دفعها ولم يضطرب في اعتقاده بقى (١٠ب/أ) مؤمنا. دل أن هذا الكلام فاسد. ولا استمرارا لمذهبهم، بل هى مذاهب متناقضة ينقض البعض البعض. والحمد لله الذى هدانا لدينه القويم وصراطه المستقيم. وما قالوا ان التصديق ينبغي ان يكون عن علم.

قلنا ومع هذا عند الاشعري بهذا التصديق يخرج عن الكفر ويستحق الثواب الموعود للمؤمنين ونحن لانروم الا هذا.

اذ غرضنا من هذا إثبات احكام الاسلام لااطلاق العبارة اذ لانفْع باطلاق التسمية مع انعدام الاحكام. ولاضرر بزوال التسمية مع بقاء احكام الاسلام. ثم نقول له كل عذر لك في اثبات الاحكام فهو / عذرنا في (١١أ/ن) اطلاق الاسم.

---

(٤) هذا: ف ق ن، هو: د (٧) وهو: ا ف ق ن، فهو : د (٩) حججه: د ص ف ق ن، حجته: ا. واذا: ا ف ق ن، ادا: د (١٢) لمذاهبهم: ف ق، لمذهبهم: ن (١٣) ١ــ البعض: ا ف ق ن، بعضه: د (١٧) العبارة: ا د ف ق، العبادة: ص ن (٠) نفع: د ف ق، يقع: ا ن

يحققه ان الاستدلال وتحصيل العلم كانا / ليتوصل بهما الى التصديق الذى (١٤أ/ص) هو المقصود والمأمور به. فاذا وصل الى المقصود به واتى بما أمر به على وجهه كان معتبرا ولا عبرة لانعدام / ماثبت ذريعة له عند حصول (١٥ب/ف) المقصود بدونه. وكذا بهذا عند المعتزلة يخرج عن الكفر. يحققه ان حالة طلب ما يتمكن به من دفع الشبهة كان مؤمنا وان انعدم العلم لثبوت المعارضة للحال لما ذكرنا. فكذا هذا.

وكل ما يعتمدون عليه هم هناك فهو معتمدنا هنا. فان كابروا او قالوا لما اعترضت الشبهة و لم يتمكن للحال من دفعها يكفر. وان كان في طلب دفعها. فقيل لهم قد اقررتم على انفسكم اَوّلا ثم على كل رئيس من رؤسائكم ثانيا ثم على كل امام كان في الامة ثالثا بالكفر وبطلان الاعمال مرارا. اذ لايخلو احد من ذلك في عمره في الاحايين.

ثم نقول لهم ما من رئيس من رؤسائكم الا وقد اعترضت له شبهة لم يتمكن من دفعها وارتكب لا جلها محالا اكفره به جميع اهل نحلته فضلا عمن خالفهم فيكون كلهم كفارا.

ثم نقول لهم ليس من ضرورة انعدام العلم انعدام التصديق. فانا آمنا بالملائكة كلهم وكذا بالكتب والرسل ولانعرفهم بابدانهم. والمعاندون يعرفون ولا يصدقون على ما قال الله تعالى في علماء اهل الكتاب:

...يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ اَبْنَاءَهُمْ (١).

---

(٢) المأمور: د ف ق، والمأمور: ن. ١ــ به: د ق،ــ: ف ن. الى المقصود: ف ق ن،ــ: د (٣) وجهه: ا ف ق ن، وجه: د (٧) عليه هم: د ف ق ن، هم عليه: ا. هنا: د ف ص ق ن، ههنا: ا (١٢) لهم: د ف ق،ــ: ن (١٤) فيكون: د، فيكونون: ا ف ق ن (١٧) الله: د ف ق،ــ: ان (١) البقرة ١٤٦

فدل ذلك على جواز انفكاك التصديق عن العلم من الجانبين جميعا ولهذا أبينا جعل الايمان معرفة كما جعله جهم بن صفوان والتلفيق بين كلامي عبد القاهر البغدادي من جملة متكلمي اهل الحديث يدل على انه كان يرى هذا الرأى ان المقلد مؤمن وليس بعالم فانه مال الى جعله مؤمنا ثم ابطل على الكعبي تحديده للعلم انه اعتقاد الشيء على ما هو به باعتقاد العامى حدوث العالم وثبوت الصانع انه اعتقاد الشيء / على (١٦أ/ق) ما هو به وليس بعلم. فكان مجموع هذين الكلامين دليلا انه كان يجعل المقلد مؤمنا وان لم يكن له علم بما اعتقده وبمن آمن به. والله الموفق.

ومنهم من قال: هو عالم لانه وان لم يكن عالما بدليل لكن لاشك ان الانسان لايترك دينه الذى هو اعز عنده من نفسه وماله واهله وولده الا بضرب دليل يبدو له.

اما من جهة هذا الذى دعاه الى الدين انه لايكذب او من جهة الدين لما يرى من محاسنه فيبنى اعتقاده عليه وهو يصلح في الجملة دليلا. وان كان خبر الواحد محتملا ولكنه لما بني اعتقاده عليه ولم يخطر بباله جواز كونه كاذبا وكان المعتقد كما اعتقد فأُنزل عالما.

ثم هذه المسألة في حق من كان نشأ في قطر من الاقطار او شاهق جبل من الجبال لم تبلغه الدعوة ولا علم بثبوت هذه الملة فشاهده مسلم فدعاه الى الدين وبين له ما يجب اعتقاده واخبر ان رسولا لنا بلغ هذا الدين

(٢) ابينا: ا د ف ق، بينا: ن (٣) كلامي (وكلاماه: وهو قوله: ان المقلد مؤمن وليس بعالم. والثاني ابطال تحديد الكعبي للعلم: ف ق (هامش)، كلام: ا (٥) الشيء: ا د ف ق، للشيء: ص ن (٦) باعتقاد العامي... هو به: ا د ف ق، ـــ: ن (٧) دليلا: ا د ف ق، دليلا على : ن (٨) وان لم يكن... عالم لانه: ا د ف ق ،ـــ: ص ن (١٥) كاذبا: ا د ف ق، كذبا: ن (٠) فانزل: د ق ن، انزل: ا ف (١٨) رسولا لنا: د ف ق، رسولنا: ا ن

عن الله تعالى ودعانا اليه/وقد ظهرت على يده المعجزات الناقضات للعادة (١٦أ/ف) فصدّقه هذا الانسان في جميع ذلك واعتقد الدين من غير/سابقة تأمل (١٤ب/ص) وتفكر. هذا هو الذى اختلفوا فيه.

فاما اهل دار الاسلام عوامهم وخواصهم نسوانهم وصبيانهم العاقلون اهل الامصار والرساتيق والقرى وسكان الصحارى والبرارى فكلهم مؤمنون مسلمون / عارفون بالله تعالى ووحدانيته وغير ذلك لن يخلو احد منهم (١١أ/أ) عن ضرب استدلال.

وان كان لايهتدى الى العبارة عن دليله ولايقدر على دفع الشبه المعترضة، حتى أن واحدا منهم متى عاين هولاً من الاهوال كرعد هايل وهبوب ريح عاصفة او ظلمة راكدة يسبح الله للحال ويصف الله تعالى بكمال القدرة ونفاذ المشيئة وتمام العلم والحكمة علما منه ان لا تعلق لهذه الافزاع الا بقدرته التامة ومشيئته النافذة وهو الذى خلق السموات بغير عمد ممدودة واطناب مشدودة وجعل فيها الا فلاك الدايرة/ والنجوم السائرة. (١١ب/ن) وخلق الارض وجعل فيها الجبال الراسية وشق فيها الانهار الجارية. على هذا جميع اهل الاسواق والنواحي والقرى والرساتيق والنسوان والعقلاء من الصبيان فلم يكن في هؤلاء بين مشايخنا خلاف ولا بيننا وبين الاشعزي. وانما الخلاف فيهم بيننا وبين المعتزلة على ما مز والحمد لله على التوفيق والهداية.

(١) العاقلون: ا د ف ق، الغافلون: ن (٨) التبه: ا ف ق ن، الشبهة: د (١٠) ١ـــ الله: ن، ـــ: ف ق علما: ا د ف ق، وعلما: ن (١٢) وخلق: ا د ق ن، خلق: د (١٨) والهداية: د ص ف ق ن،ـــ: ا

## الكلام في حدث العالم

ثم بعد الوقوف على ثبوت الحقائق وتمييز ما هو من اسباب المعارف مما (١٦أ/ق) ليس من اسباب المعارف يجب ان نصرف العناية / الى الابانة عن حدوث العالم باقسامه من اعراضه واجسامه. ولايمكن الوقوف على ذلك الا بعد معرفة ما ينطلق عليه اسم العالم ومعرفة اقسامه ومائية (*) كل قسم منه ومعرفة معنى الحدوث والقدم. فنقدم بيان ذلك كله لتسهل الابانة عما هو الغرض من الباب وهو معرفة حدث العالم فنقول وبالله التوفيق.

اما المراد من لفظة العالم عند المتكلمين فهو جميع ماسوى الله تعالى من الموجودات من الاعيان والاعراض سمى عالَما لكونه علَما على ثبوت صانع له حى سميع بصير عليم قدير خارج عن حكمه متعال عما فيه من سمات

الحدث وامارات النقصان غير مشابه لشيء من اقسامه ولا مماثل لجزء من اجزائه: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (١).

واما اقسامه، فعامة المتكلمين يزعمون انها اقسام ثلاثة: جواهر واجسام واعراض.

والشيخ ابو منصور الماتريدي رحمه الله تعالى لم يرض بهذه القسمة لما (١٩ب/د) فيها من عيب التداخل. فان الاجسام / هي الجواهر لانها مركبة منها. (١٥أ/ص) فاختار بان قال: العالم قسمان اعراض واعيان / نعنى بالاعراض

(٢) تميز ما: ا د ف ق، تميز ها: ن (٠) مما ليس من اسباب المعارف: ا د ف ق ـــ: ن (٦) القدم: ا د ف، العدم: ن (٩) سمي: د ص ف ق ن، ويسمى: ا (١٠) حكمه متعال: د ص ف ق ن، حكمه يعين عن حكم العالم لان العالم ينعدم فنعالى: ا (١١) مشابه: د ص ف ق ن، متشابه:ا (١٣) الجواهر: د ق ، حواهر: ف ن (١٧) قال: ا د ف ق،ـــ: صن (١) الشورى: ١١. (٠) مائية الشيء هستيته: ف ق (فى الهامش) (١٧) نعنى: ف ق، يعنى: ن

ما يستحيل قيامه بنفسه. وبالاعيان ما يقوم بنفسه ونعنى بقولنا ما يقوم بنفسه أنه يصح وجوده من غير محل يقوم به. (١٦ب/ف)

لا ماسبق اليه وهم الاشعري ان القائم بنفسه ما يستغنى في وجوده عن غيره. ولهذا انكر كون الجواهر قائمة بنفسها. وقال لا قائم بالنفس الا الله تعالى. واذا كان مرادنا من هذه اللفظة ما ذكرنا. فلا معنى لانكاره لان كل جوهر متركبا كان او غير متركب، يصح وجوده في غير محل يقوم به. ولهذا قام جميع العالم لا في محل.

خلافا لما يقوله محمد بن عيسى الملقب بالبرغوث ان ذلك لايجوز. ولهذا زعم أن ليس يجوز ان يخلق الله تعالى أقل من جزءين ليكون احدهما مكانا للاخر وهذا مع ما فيه من تعجيزه اللهَ فاسد.

اذ لو كان احدهما مكانا للاخر و لم يكن الآخر مكانا له فهذا الذى هو المكان موجود لا في مكان. وهذا عين ما اباه. ولو كان كل واحد منهما مكانا للاخر لكان كل واحد منهما متمكنا فيما هو متمكن فيه ومكانا لما هو مكانه وهو محال. والله الموفق.

واذا عرف ما هو المراد بهذه اللفظة ظهرت صحته حجة وعُلم به امتياز العرض من العين. اذ العين ما يصح وجوده لا في / محل. والعرض (١١ب/أ) يستحيل وجوده لا في محل اذ يعرف ببديهة العقل استحالة وجود حركة لا بمتحرك غير قائمة به. وكذا في السواد والبياض وكل / عرض. (١٧أ/ق)

(٧) محمد بن: اد ف ق،—: ص ن. بالبرغوث: ف ق، ببرغوث: د ن (٨) زعم ان: د ف ق، زعم انه: ن (٩) من: ا د ف ق،—: ص ن. (٩) تعجيز: ا د ن، تعجيزه: ف ق. (١٠) له: ا د ف ق،—: ص ن (١٢) للاخر: د ص ف ق ن، لاخر: ا (١٠) كان: د ف ق،—: ن. وكانا: د ف ق، مكان: ن (١٣) حجة: ف ق،—: د ن (١٥) ا— لافي: ا د ص ف ق، الا في : ن (١٦) وجوده: د ف ن،—: ق

وكثير من المعتزلة وابن الروندى اضطروا الى ركوب هذا المحال وتجويز عرض حادث لا في محل أداهم اليه اصولهم الفاسدة. وما ادى الى المحال محال. نبين. ذلك عند انتهائنا الى تلك المسائل ان شاء الله تعالى.

ثم بعد ثبوت هذه القسمة الاولية نقول تنقسم الاعيان الى غير المتركبة وهى المسماة فى عرف المتكلمين جواهر، والمتركبة وهى المسماة في عرفهم اجساما. وبهذا تعرف ان كل جسم جوهر واذا عرف هذا التقسيم الجامع لجميع اجزاء المقسوم نشتغل ببيان تحديد كل قسم من هذه (١٢أ/ن) الاقسام. اما الجوهر فهو في اللغة / عبارة عن الاصل يقال لفلان جوهر (١٨ب/د) شريف اي اصل شريف وهذا ثوب جوهرى اي جيد الاصل. / واما حده فهو انه القائم بالذات القابل للمتضادات هذا هو حده المتد اول بين المتكلمين والمنطقيين. ومعنى قولهم القابل للمتضادات انه يصح قبوله المتضادات على البدل. فانه اذا كان السواد قائما به وكان قابلا له للحال صح قبوله لضده على البدل من السواد. وكذا هذا في جميع المتضادات.

وابو الحسن الاشعرى ذكر هذا التحديد بهذه العبارة وهذا منه نقض (١٥ب/ص) لاصله من وجهين: احدهما انه كان يقول لاقائم بالذات / الا الله تعالى وقد وصف الجوهر بانه القائم بالذات.

والاخر ان من اصله ان الحد ينبغي ان يكون مستقلا بصفة واحدة وهو (١٧أ/ف) يابي تركيب الحد من الوصفين فصاعدا / ويزعم ان الحد هو الابانة عن حقيقة المحدود. والشيء الواحد لن تكون له الا حقيقة واحدة

(١) الروندي: ا ص د ف ق، الراوندي: ن (٧) نشتغل: ا د ف ق، يستعمل: ص، يستغل: ن (٨) الاصل يقال لفلان جوهر: د ص ف ق ن،ــ: ا (٩) وهذا: تكرر في: ن (١٠) حده: ا د ف ق، الحد: ن (١١) قبوله: د ف ق، قبول: ن (١٨) لن: ا د ف ق ن، ان: ص

وغيره من المتكلمين والفلاسفة لايبالون من تركيب الحد من الوصفين فصاعدا. ويقولون الغرض منه التمييز بين المحدود بجميع اجزائه وبين غيره مما ليس هو ولاجزأً منه من غيره. فلا يبالى بعد حصول الغرض من كونه متركبا من وصفين وزيادة.

ثم هو مع هذا الاصل ذكر الحد المتركب. ولو اكتفى بقوله القابل للمتضادات لكان كافيا ولم ينتقض شيء من اصوله وظهرت صحته بالامتحان بالطرد والعكس. ولعله قال هذا على طريق المساهلة.

وقد قيل في حده انه الجزء الذى لايقبل التجزئة فعلا ولا وهما.

وقيل هو ما يقبل من كل جنس من الاعراض عرضا واحدا.

وقيل هو ما يشغل الحيز. وقيل هو حادث يستغنى عن محل.

واكثر هذه الحدود لاتستمر على اصول اهل البدع لو اشتغلنا بالابانة عن ذلك لطال الكتاب وخرج عن الغرض المقصود به.

واما الجسم فعند هشام بن الحكم / هو الموجود. اذ لا موجود عنده (١٧ب/ق)
في الشاهد والغايب الا الجسم. وروى عنه انه قال إن الجسم هو القائم بالذات. ولهذا زعم أن الله تعالى جسم لما انه موجود على الحد الاول. ولما انه قائم بالذات على الحد الثاني

وتبعته الكرامية في الحد الثاني وزعمت ان الله تعالى جسم لانه قائم بالذات وربما يقولون ان الجسم ما امكن منه الفعل. والله تعالى امكن منه الفعل فكان جسما: تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً

---

(١١) الحدود: د ص ف ق ن، الاصول: ا (١٥) لما: ا د ف ق، أما: ص ن ولما: أ ف ق، وأما: ص ن. (١٩) عن ذلك... كبيراً ف ق، عما يقول الظالمون علواً كبيراً ن.

(١٩أ/د) ونبين بطلان هذا كله إذا انتهينا الى الكلام في ابطال قول المجسمة ان شاء الله تعالى/.

واما الجسم فعلى راى الحسّاب هو ماله الابعاد الثلاثة ويعنون بالابعاد الثلاثة الطول والعرض والعُمْق وهم يسمُّون الجوهر الواحد الذى لايتجزأ فعلاً نقطةً ويقولون انه اذا تركب باخر مثله حدث هناك طول ويسمونه خطًّا. ويقولون في تحديده الخط هو المجتمع طولا فقط. ثم اذا تركب من الجانب الاخر يسمى سطحا. ويقولون السطح ماله طول وعرض. ثم اذا قيل تركيبا اخر من الجانب الاسفل او من الجانب الاعلى لحصل له عمق وسمك الآن يسمى جسماً.

(١٢أ/أ) ويقولون لايحصل الجسم باقل من ثمانية اجزاء كل جزء / نقطة. وساعدهم اوائل اصحابنا والمعتزلة بأسرهم على هذا وقالوا الجسم ماله طول وعرض وعمق.

(١٧أ/ص) والشيخ ابو منصور / الماتريدي رحمه الله تعالى / ذكر هذا الحد لا (١٧ب/ق) كالمتشبث به بل كالمساهل الملقى زمام كلامه الى خصمه ليقوده الى مرامه ثقة منه لضعفه وعجزه عن مقاومته في محل النزاع او الجدال.

وقال ان كان الجسم في الشاهد اسم ذى الجهات او اسم محتمل النهايات (١٢ب/ن) او اسم / ذى الابعاد الثلاثة فغير جائز القول به في الله سبحانه وتعالى. وربما يشير في اثناء كلامه الى معنى التاليف وذلك لان من دأبه انه لايشتغل بتعريف حقيقة شيء ما اذا لم يكن به الى ذلك حاجة في امر دينه.

---

(٤) يقولون: ا د ف ق، يقول: ص ن. تركب: ا د ف ق، ركب: ن (٥) تحديد : ا د ن، تحديده : ف ق (٥) فقط ثم: ا ف ق د، فقد تم : ص ن (٨) الان: ا د ف ق، لان: ص ن (١٠) الماتريدى : ـــ ن (١٢) لا: ا د ف ق ن، ـــ: ص (١٣) لضعفه: ا ف ق، بضعفه: د ص ن (١٤) مقاومته: ا ف ق ن، معارضته: د (١٧) لان من: ا د ص ف ق، لامن : ن. بتعريف: د ف (هامش) ن، بتعرف: ف ق

وهذا من هذا القبيل.

فان الجسم لابد انه اسم لما له تركب فبعد ذلك لافرق في استحالته على الله تعالى بين ان يكون اسما لمطلق التركب ام لتركب مخصوص يحصل به الابعاد الثلاثة.

فاما الاشعري فانه اشتغل بالبحث عن ذلك فزعم انه لايصلح ان يكون اسما لما له التركب من الاوجه الثلاثه التى يحصل بها الطول والعرض والعمق لا محالة.

وهذا لانه لو كان اسما لمجموع الاوجه الثلاثة من التركب لكان الوصف منا بالتفضيل لاحد الجسمين على الاخر بقولنا / هذا أجسم من ذلك (١٨أ/ق) واقعا على زيادة اجزاء هذا في الطول والعرض والعمق جميعا على ذلك.

ولن يجوز اطلاق هذا التفضيل على ذلك عند وجود مادة تركب من جهة بعد من الابعاد الثلاثة. اذ التفضيل يوجب زيادة من الجنس الذى يدل عليه مطلق اللفظ بدون صيغة التفضيل. واذا لم يكن كذلك بل استعمل اهل اللغة لفظة التفضيل عند وجود زيادة في أحد هذه الابعاد الثلاثة / دون الباقيين منها دل ان اللفظ ما وضع اسما الا لما له مطلق (١٩ب/د) التركب ولا حاجة الى ثبوت التركب من الاوجه الثلاثة كلها الاستحقاق اطلاق هذا الاسم عليه.

ثم بعد ثبوت هذا المعنى زعم بعض اصحابه ان الجسم اسم للمؤلّف

(٢) انه: ف ق ن، ـــ: د. تركب: ا ف ق ن، التركيب: د (٣) بين: د ف ن، من: ق (٣) التركب.. لتركب: ا د ف ق، التركيب .. لتركيب: ص ن (٥) فزعم: ا ف ق ن، وزعم: د (٩) بالتفضيل: ا د ف ق، بالتفصيل: ص ن (١١) ذلك: د ف ن، ذاك: ق، واقعا: د ق، واقفا: ف ن (١٢) التفضيل: د ف ق، التفصيل: ص ن (١٥) الباقيين: د ف ق، الباقين: ن. منها: ف ق، منهما: د ن (١٦) التركب... التركب: د ف ق، التركيب... التركيب: ص ن

ولم يرض المحققون بهذه العبارة فانها بصيغتها موضوعة في اللغة على وجه يدل على ان له مؤلفا يقال الفه فهو مؤلف وذلك مؤلف وليس في لفظة الجسم ما يدل على انه له مجسما بل الدلالة على ان له مجسّما عقلية لا لغوية.

والدلالة على ان للمؤلّف مؤلِّفا لغوية فلم يصلح تحديد الجسم بانه مؤلف او مركب او مجموع.

فحدده الاشعرى بانه المجتمع. وربما قيل المؤتلف او المتركب لان هذه (١٨أ/ف) الالفاظ لاتدل بصيغتها من حيث اللغة على ان للمسمى به جامعا او مؤلّفا او مركِبا / كما ان لفظة الجسم لا تدل من حيث اللغة على ان له مجسّما.

فأورد على اصحابه ان الجوهر اذا تركب بجوهر قام بكل واحد منها تركب واجتماع وائتلاف على حدة. لان العرض الواحد لايقوم بمحلين.

ومن جوز ذلك من متاخرى المعتزلة فقد ارتكب محالا على ما نبين (١٦ب/ص) بعد هذا / ان شاء الله تعالى.

واذا كان قام بكل جوهر إئتلاف كان كل جوهر في نفسه مؤتلفا وهما جوهران فكانا مؤتلفين فينبغي ان يكونا جسمين ويكون كل جوهر على حياله جسما فاذن جوهر واحد كان جسما وانتم تَأْبَوْنَ هذا.

فتفرق اصحابه في ذلك: فمنهم من التزم هذا وقال نعم كل جوهر جسم ولكن بشريطة قيام التألف به اذ هو اسم للمتألف وليس من شرطه كثرة الاجزاء اذ هو ليس باسم للمتكثر. وعند الانفكاك عن صاحبه لايسمى جسما لا لانفراده بل لتعريه عن صفة الائتلاف القائمة به.

(٤) فلم يصلح: ا ف ق ، فلا يصلح: د، فلم يصح: ن (٥) مركب: ا ف ق ن، متركب: د (٥) او: ا د ف ق،ـــ: ن (٩) فأورد: ا د ص ف ق، فلورد: ن (١٥) فاذن: ا د ف ق، فاذ: ص ن (١٧) التألف: ف ق، التأليف: د ن (١٧) باسم: ا ف ق ن، ـــ: د (١٩) لا لانفراده: د ف ق، لا لانفراد: ص ن، لانفراده: ا

ومنهم من قال ان كل جوهر وان قام به الائتلاف لايسمى جسما بل المؤتلفان بمجموعهما جسم واحد ولم يرض في تحديد الجسم القول بانه المؤتلف بل قال الجسم هو المؤتلفان فصاعداً. واذا عرف هذا عرف ان المتركبة من اجزاء العالم ما هو جسم لما فيه من الجواهر المتركبة بحيث لاتحصى كثرة. والله الموفق.

واما العرض فهو في موضوع / اللغة اسم لما لادوام له ولا ثبات / يقال (١٢ب/أ) عرض لفلان مُهِمٌّ، وفلان في عارض شغلٍ او مرض ولهذا سمي السحاب (١٨ب/ق) عارضا على ما قال الله تعالى خبرا عن قوم عاد قالوا: هَٰذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا(١) (٢٠أ/د) وهو في عرف / المتكلمين اسم للصفات الثابتة للمحدثات زائدة (١٢أ/ن) على ذواتها كالالوان والاكوان والطعوم والروائح / واشباه ذلك.

واختلفت عبارات المتكلمين في تحديده.

فقال بعضهم العرض ما يستحيل بقاؤه.

وقيل ما يوجد بالجوهر.

وقيل ما يقوم بالجوهر.

وقيل ما لايبقي زمانين.

وقيل هو ما يستحيل وجوده الا بين عدمين.

وذكر الاشعري في بعض كتبه انه ما يعترض على غيره ويبطل من غير بطلان محله وهو حد صحيح غير انه ناقض اصله حيث جعله مركبا من وصفين.

---

(٢) المؤتلفان. بمجموعهما: ا د ف ق، المؤتلفات بمجموعها: ن (٣) المؤتلفان: ا د ف ق، المؤتلفات: ن (٣) ٢ـــ عرف: د ف ق، ـــ: ن. المتركبة: د ف،ـــ: ا ق ن (٨) قالوا: ا،ـــ: د ص ف ق ن (٩) زائدة: ا ف ق ن، الزائدة: د (١١) واختلفت: ا د ف ق، فاختلفت: ص ن، (١٧) انه: ا د ف ق،ـــ: ن. يعترض: د ف ق ن، يعرض: ا (١) الاحقاف، ٢٤

وقيل انه ما لايستغنى في وجوده عن محل غير انه ان اراد بالوجود الحدوث فهو صحيح. وان اراد به مطلق الوجود فهو منتقض بصفات الله تعالى فلا يستقيم إلا على أصول المعتزلة لانكارهم صفات الله تعالى.

ثم فى هذه الاقسام التى بيناها اختلاف بين المتكلمين.

(١٨ ب/ف) فانكر هشام بن الحكم والنظام / وكثير من الاوائل والحسّاب وجود ما سميناه جوهرا وهو الجزء الذى لايتجزأ. وزعموا ان الجزء وان قلّ فهو يتجزأ الى ما لانهاية له وهذا يؤدى الى ان الخردلة لاتكون اصغر من الجبل ولايكون الجبل اكبر منها اذ ما لانهاية لأجزائه لايكون اكبر مما لانهاية لأجزائه.

اذ الكبر في الاجسام يراد به كثرة الأجزاء وزياد اجزاء احدهما على الاخر وما لانهاية له لايكون ازيد مما لانهاية له. والقول بان الجبل ليس

(١٧ أ/ص) باعظم من الخردلة انكار المشاهدة/. فان قالوا إن معلومات الله تعالى اكثر من مقدوراته لما أن ذاته معلوم له وليس بمقدور له وان كان لانهاية لمعلوماته ولا لمقدوراته فثبت بهذا جواز كون ما لانهاية له اكثر مما لانهاية له.

قلنا هذا محال لما بينا والمحال لايصحَّح بالنظائر.

ثم قيل لهم ما وجد من معلومات الله تعالى ومقدوراته محصورة ومعلوماته اكثر. فاماما لم يوجد من معلوماته ومقدوراته فلا نهاية لهما. ولايقال فيهما ان احداهما اكثر من الاخرى. فما اثبتنا فيه التزايد والكثرة فهو محصور متناه. وما لاتناهى له لم تثبت فيه الكثرة فبطلت المعارضة.

---

(٢) ١ـــ فهو: ص ن ق ف د. وهو: ١ (٣) اصول: ا ف ق ن، اصل: د (١٠) به: د ف ن، بها: ق (١٠) وما: ا ف ق ن، فما: د (١٣) وان: ا ف ق ن، و: د (١٣) جواز: د ص ق ف ن ـــ: د. له: د ق ف ص ن،ـــ: ا (١٦) لهم: ف ق، له: د ن (١٨) وما: د ص ف ن ق، واما: (١٩) فبطلت: ا د ف ق، فيطلب فيه: ن ص ب

ويقال لهم من الذى خلق الاجتماع في اجزاء هذا الجسم المعين فلابد من ان يقولوا: الله تعالى. فيقال لهم وهل يقدر على رفع الاجتماع وتخليق الافتراق بدلا عن الاجتماع؟ فان قالوا لا. فقد عجزوا الله عن اعدام (١٩أ/ق) ماخلقه من الاعراض / وتخليق ضده بدله وان قالوا: نعم/. قلنا اذا (٢٠أ/د) ارتفع الاجتماع عن الاجزاء لم يبق جزء قابل للتجزئ اذ القابل للتجزئ ما كان مجتمعا في نفسه وما ليس بمجتمع فليس بقابل للتجزئ واذا بقى كل جزء غير قابلٍ للتجزئ كانت اجزاء لاتتجزأ وهى المعنية بقولنا جواهر.

وهذه مسئلة عظيمة فيها حجج كثيرة وشُبَه جَمّة صنف المتكلمون فيها تضانيف من الجانبين ولا حاجة بنا الى ايراد ذلك على ان كتابنا هذا لايسع للكلام في مثل تلك المسائل فاعرضنا عن ذلك ايثارا للتخفيف. وبالله التوفيق.

وكذا ضرار بن عمرو البصرى رئيس الضرارية والحسين بن محمد النجار البصرى رئيس النجارية انكرا وجود ما وراء الاعراض في العالم. فانهما زعما ان العالم اجسام واعراض. وان الاجسام اعراض مجتمعة اجتمعت فاحتملت اعراضا سواها. ثم الجسم عندهم يتركب من الاعراض التى لايخلو الجسم منها ومن اضدادها / كاللون والطعم والرايحة والحياة والموت (١٩أ/ف) والطبايع الاربع.

فأما مايخلو الجسم منها في الجملة كالعلم والقدرة والكلام وغير ذلك فليس من ابعاض الجسم ثم عندهم ان الجسم الذى يقبل التجزئ كل جزءمنه جسم, فاذا بلغ في التجزئ نهاية لاتحتمل التجزئ بعدهالابالفعل

---

(١) ويقال: ا ف ق ن، فيقال: د (٣) لا: ا د ص ف ق، ـــ: ن (٥) قابل: ا ف ق قابلا: د ن هامش ق، (٧) واذا: ا د ق ن، فاذا: ف (٧) هي: ا د ف ق، هذه: ن. المعنية: ا ف قن، المعنى: د (٨) شبه: د ف ق ب، سيئة: ن (١٠) للكلام: ف ق، الكلام: ن (١١) بالله التوفيق: ف ق، الله الموفق: ن (١٦) والموث: ف ق، او الموت: ن

(١٢أ/أ) ولا بالوهم، فذلك عندهم جسم. وهو الذى بينا انه هو الجوهر / عند عامة المتكلمين القائلين بعدم تجزِّئ الجزء وانما سَمَّوْه جسما لانه وان لم يكن متركبا فى نفسه من الاجزاء القائمة بذاتها فهو متركب من (١٢ب/ن) الاعراض التى مر ذكر ها فاذاً هؤلاء ساعدوا القائلين / بعدم تجزى الجزء غير انهم قالوا بأنه متركب من الاعراض واحالوا وجود ابعاض الجسم متفرقة وسَمَّوْا مالايتجزأ من الاجزاء جسما لتركبه من اعراض (١٧ب/ص) شتى. وبالوقوف / على استحالة تركب الأعراض وقبولها اعراضا اخر واستحالة بقائها بأنفسها يعرف بطلان هذا المذهب

والشيخ الامام ابو منصور رحمه الله وان ركن الى هذا القول قليل ركون لما يزعم ارباب هذا القول أنّ اثبات شيء قائم بالذات في الشاهد ليس بمتركب من هذه الاعراض التى بيناها، خروج عن الحس اذ لاادراك لشيء بالحواس سوى هذه الاعراض التى بيناها فقضى لهذا الرأى بضرب رجحان الا انه مع هذا لم يرض به لنفسه مذهبا. فانه نص في كتاب (٢١أ/د) المقالات وقال في الكلام فى هذه الاقاويل / هو أمر، الكف عنه اسلم لما لم نعرف فيه فرضا في الجهل به تضييعه.

وهذا لان المشهور من مذاهب اصحابنا رحمهم الله تعالى انهم لايشتغلون (١٩ب/ق) بالبحث عن حقائق الاشياء / التى لاحاجة بهم الى معرفتها في تصحيح اصول الدين. وهذا من هذا القبيل اذ الحاجة في الباب الى اثبات الاعراض واستحالة انفكاك ما قام بالذات من اجزاء العالم عنها والاستدلال بذلك على حدوث الكل.

---

(١) بالوهم: اد ف ق، فى الوهم: ن (٣) متركب: ا د ف ق، مركب: ن (٥) بانه: ا د ف ق ن، انه: د. متركب: د ف ق، يتركب: ن. ابعاض: ا ف ق ن، اعراض: د (٧) وبالوقوف: د ص ف ق ن، فبالوقوف: ا. متفرقة: مفترقة: ف (٨) بانفسها: د ق، فى انفسها: ف، في نفسها: ن (١٤) في الكلام: د ص ف ق ن،ـــ: ا (١٥) نعرف: د ف ق، يعرف: ن

فأما معرفة كون ماقام بالذات من ذلك شيئا ورآء هذه الاعراض او راجعا الى هذه الاعراض التى لاينفك عنها الجسم فلا حاجة بنا الى معرفته. والله ولى التوفيق. هذا هو الكلام في الجواهر والاجسام.

واما الكلام في الاعراض. فنقول ان الاعراض ثابتة عند اكثر العقلاء وهو الالوان والاكوان والطعوم والروائح والعلوم والقُدَر والارادات والاعتقادات والشكوك والرطوبات واليبوسات وغيرها. وهى عند التحصيل / قريبة من ثلاثين نوعا في اكثرها نزاع بين مثبتيها ونفاتها أصلا (١٩ب/أ) طوائف الدهرية والثنوية، وابوبكر الاصم من جملة المعتزلة. ويجب صرف العناية الى اقامة الدليل على ثبوتها معانى غير الجواهر اذ بثبوتها نتوصل الى اثبات حدث العالم. فنقول الدليل على ثبوتها انا نرى جسما اسود ثم رايناه ابيض وعين ذلك الجسم باق.

فنقول اما ان كان اسود لذاته واما ان كان اسود لمعنى غير الذات. فان كان اسود لذاته لن يتصور ان لايبقي اسود وذاته الذى هو علة اتصافه بكونه اسود قائم. ولا جائز ايضا ان يصير ابيض وذاته الذي هو علة كونه اسود موجود.

وكذا اذا صار ابيض إما إن صار ابيض لذاته، وإما إن صار ابيض لمعنى غير ذاته. ولا جائز ان صار ابيض لذاته لما ان هذا الذات كان موجودا ولم يكن متصفا بكونه ابيض. وحيث صار ابيض مع بقاء الذات الذى كان اسود دل انه ما صار ابيض لذاته ولا كان قبل هذا اسود لذاته، بل كان اسود لمعنًى انعدم. والذات باق وصار ابيض لمعنًى حدثَ والذات غير حادث فى هذه الحالة.

(١) من ذلك: ا د ف ق،ـــ: ن (٢) او: ا ف ن، ام د ق (٤) واما : ف، فاما: د ق، اما: ن (٧) نفاتها: د ق، نفيها: ا ف، منفيها: ن (١٠) عين: ا ف ق ن، غير: د (١٨) وحيث: د ف ق، حيث: ن (٠) بقاء: د ص ف ق ن، بقاء ذلك: ا (٢٠) انعدم: ا د ف ق ن، العدم: ص

فكان هذا دليلا على ثبوت الاعراض.

(١٨أ/ص) ولايقال إنه كان اسود لا لذاته / ولا لمعنًى. لان هذا نفيٌ والنفى لايوجب الاختصاص باحد الوصفين فيقتضى هذا ان لايكون كونه اسود حال كونه اسود اولى من كونه ابيض. وهذا محال.

(٢١ب/د) ولايقال بانه يكون اسود لعينه ولمعنى لانك اذا قلت لعينه / يوجب ان لايكون لمعنى. واذا قلت لمعنى يوجب ان لايكون لعينه. اذ الحكم العقلى لايثبت الا بعلة واحدة فيصير فى التقدير: كانك قلت كان اسود لا لعينه ولا لمعنى. وقد بينا فساده مع ما ان في هذا اعترافا منك بثبوت معنى والى هذا ندعوك.

(٢٠أ/ق) ولايقال كان اسود، بجعل جاعل / لان جعل الجاعل لايخلو / إما أن (١٣ب/أ) يكون لاجل جعله ذاته مقتضيا لكونه اسود او لاجل جعله معنى مقتضيا لذلك. فآل الامر الى ماقلنا من كونه اسود لذاته او لمعنى.

(١٤أ/ن) ولايقال / كان اسود لكونه على حال لان تلك الحال اما ان تكون عائدةً الى الذات او الي ما ليس بعين الذات. ولا واسطة بينهما فآل الامر الى مابينا.

(٢٠أ/ف) فان قالوا السواد اذا وجد في محل هل كان من الجائز بان كان وجد / في محل اخر على البدل. فان قلتم لا فقد تركتم اصلكم لان من قولكم جوازَ ذلك.

وان قلتم كان ذلك جائزا، قلنا اختصاصه بهذا المحل مع جواز اختصاصه بمحل اخر كان لذاته ام لمعنى؟

(٤) حال: د ص ف ق ن، في حال: ا (٧—٩) كان اسود... ولايقال: د ص ف ق ن،—: ا (٩) اسود: د ص ف ق ن، سواد: ا (١٠) ١— لاجل جعله: ا ف ق ن، عين جعله: د . (١٠) ذاته: ا د ف ، لذاته: ص ن، معنى: تكرر في: ص (١٥) بأن: د ص ف ق ن، فان: ا

فان قلتم لذاته فقد ناقضتم. لانكم قلتم بجواز وجود عين هذا الذات في غير هذا المحل.

وان قلتم لمعنى فقد اثبتم للسواد معنى قائما به ووقعتم في المحال لان قيام العرض بالعرض غير جائز عند القائلين بثبوت الاعراض.

وان قلتم اختص بهذا المحل مع جواز ان لايكون مختصا به لا لذاته ولا لمعنى فقد هدمتم دليلكم وابطلتم حجتكم.

اجبنا عن ذلك بان كثيرا من المتكلمين قالوا ان السواد اختص بهذا المحل لعينه ولا يتصور وجوده الا مختصا بهذا المحل حتى قال هؤلاء ان الله تعالى لو اعاد هذا السواد بعد العدم لاعاده في عين هذا المحل لا في غيره لاقتضاء عين السواد ذلك فسقط هذا السؤال على هذا الاصل.

وظهر الفرق لان الاسود وجد بعد ذلك ابيض على ما قررنا. وهذا يخالفه. ومن المتكلمين من قال ان السواد يقتضى لذاته محلا ما. وكذا كل عرض.

فاما العرض فلا يقتضى ان محله زيد ام عمرو لانه اضافة وهي لاتعلل. انما الحكم هو الذى يعلل.

الا ترى انا اذا قلنا الاسود اسود بسواد لزم ان لايوجد اسود الا بسواد ولا يجوز ان يقال هو اسود بهذا السواد. فانه يوجب ان لايصير اسود بسواد اخر. وهذا محال.

---

(٢) غير هذا المحل: د ص ف ق ن، غير هذا الذات: ا (٣) وان: د ص ف ق ن، فان: ا. فقد: د ص ف ق ن، قد: ا. للسواد: ص ف ق ن، السواد: د، السواد في هذا: ا (٤) بثبوت: ا ف ق ن، بحدوث: د (١٠) فسقط: ا د ف ق ن، فيسقط: ص. على: ا ف ق ن، عن: د (١١) ابيض على ماقررنا: ا د ف ق ن، انقض على ماقدرنا: ص (١٦) بسواد: ا د ف ق، لسواد: ص ن ب (١٧) اسود بهذا السواد : اد ف ق، اشد بهذا اسود : ن ب

فظهر بهذا ان مطلق الحكم يعلل لا الاضافة. واذا كان كذلك كان الحكم المطلق للسواد انه يقتضى محلا مطلقا. وذلك من موجبات ذات السواد فلا يوجَد السواد الا وجد اقتضاؤه ذلك من غير اعتبار المحل / المخصوص (١٨ب/ص) لان ذلك من باب الاضافة وعرض ما لايقتضيه على ما قررنا. وفيما نحن فيه ابطلنا ان يكون كونه اسود من مقتضيات ذاته فلا بد من أن يكون من مقتضيات المعنى. والله الموفق.

وعلى هذا اسئلة من تأمل عرف جوابها فاعرضنا عن ذكرها مخافة الاطالة.

وهذا الالزام ثابت في جميع الاعراض التى تتعاقب هى واضدادها على محل واحد ويقال للأصم اليس ان من آمن كان مطيعا وينال الثواب؟ ومن كفر كان عاصيا ويستحق العقاب. وكذا في كل / طاعة ومعصية افيتعلق كل (٢٠ب/ق) ذلك / بوجود ذاته ام بوجود معني ورآءذاته. فان قال بذاته بَانَ بَهْتُه (٢٠ب/ف) وظهرت مكابرته. وان قال بمعنى ورآءذاته. فقد ترك مذهبه وانقاد للحق.

ويقال له المامور بالايمان وغيره من الطاعات أمأمور بتحصيل نفسه ام بتحصيل معني غير نفسه؟ فان قال بالاول ظهر عناده. وان قال بالثاني فقد ترك مذهبه وكذا شتم غيره يسخطه ومدحه يرضيه. والرضى والسخط لايتعلقان بذات المادح والشاتم. ولارضاه ولاسُخْطه يرجعان الى ذاته. وعرف بهذا ان انكار الاعراض من قبيل جحد الضروريات وانكار المشاهدات. وكذا يقال له ماحد المفتري؟ فلابد من ان يقول ثمانون وفي حد الزنا لابد من ان يقول مائة ولابد من ان يعترف ان المائة ازيد من الثمانين بعشرين. وليس الضارب بمتعدد ولا المضروب ولا

---

(٢) ذات: ا ف ق ن، ذلك: د (٥) من: د ف ق،ـــ: ن (٦) المعنى: اف ق ن، معنى: د (١٣) بَهْتُه: د ص ف ق ن، تعنته: ا (١٦) يسخطه: د ف ق، بسخطه: ن (١٧) رضاه: د ص ف ق ن، برضاه: ا. لاسخطه: ق، سخطه: د ف ن، (١٨) من: د ص ف ق ن،ـــ: ا (١٩)١ـــ من: ا د ف ق ن،ـــ: ص. ٢ـــ من: ا د ف ق،ـــ: ص ن (٢١) بعشرين: ف ق، لعشرين: ن

السوط / الذى هو آلة الضرب. فلو لم يكن للضرب الذى هو عرض (١٤أ/أ)
وجود لكان لاشيء اكثر من لاشيء بعشرين. هذا مما لايخفى بطلانه على
المجانين، فضلا عن العقلاء. وكذا هذا فى اعداد ركعات الصلوات. والله الموفق.
واذا عرف ان العالم بأسره / ما ذكرنا من الاعراض والاعيان. والاعيان (١٤ب/ن)
متركبة وغير متركبة لايوجد للعالم قسم الا وهو داخل تحت ما ذكرنا
سفليا كان او علويا جمادا كان او ناميا. نباتا كان او حيوانا، عجماء
كان او ناطقا، اذ لا واسطة بين ما يقوم بنفسه وبين ما لايقوم بنفسه.
فبعد ذلك نحتاج الى معرفة حد القديم وحد المحدث.

فنقول القديم ما لا اول لوجوده / وهذا تحديد الاشعري وهو المختار عند (٢٢ب/د)
المعتزلة ايضا لما انه تعالى موصوف به وعندهم لايوصف هو بما هو معنى
وراء الذات.
وقال عبد الله بن سعيد القطان القديم من له قدم وينشأ عن اختلاف
التحديد بين عبد الله بن سعيد وبين الاشعرى خلاف في ان صفات
الله تعالى هل توصف بانها قديمة. فالاشعرى يصفها بذلك لما انه لا اول
لوجودها وعبد الله بن سعيد مع قدمآء اصحابنا يمتنعون عن ذلك
لاستحالة قيام القدم وهو صفة بما وراءها من الصفات. اذ الصفة لاتقوم
بها صفة وان كانوا / قالوا لا ابتدآء لوجودها فكان هذا اختلافا في (١٩أ/ص)
العبارة. واما المحدث فهو ما لوجوده ابتداء ويقال ما لوجوده اول./وقيل (٢١أ/ف)
هو المبتدأ في الوجود /.
وقيل هو ما تاخر بوجوده عن الازلى. وهذه العبارات كلها تنبيء عن
معنى واحد. ثم / قد يطلق اسم القديم على ما لوجوده ابتداء. (٢١أ/ق)

(١) للضرب: د ف ق، الضرب: ن (٤) والاعيان: د ف ق،ـــ: ن ب (٥) ذكرنا ف ق ، ذكر ن (٨) نحتاج: د ف ق، يحتاج: ن (٠) حد : ا د ص ف ق،، حدث: ن ب (٢٠) تنبيء: ا د ف ق، ـــ: ن

فيقال هذا بناء قديم وشيخ قديم يراد به التقدم في الوجود على غيره بشرط المبالغة. وهذا النوع ليس بمراد في التكلم في العالم انه قديم ام محدث. والله الموفق.

واذا عرف انحصار جميع اجزاء العالم على ما بينا من الاقسام وعُرف القديم والمحدث.

فنقول افترق الناس في امر العالم على اقسام ثلاثة. قال بعضهم وهم اهل الحق نصرهم الله انه بجميع اقسامه واجزائه محدث كائن بعد ان لم يكن فكان حديث الطينة والصنعة.

وقال بعض الناس هو قديم الطينة والصنعة لا ابتداء لشيء منه البتة عرضا كان او جوهرا بل هو بجميع اقسامه لم يزل ولا يزال وهؤلاء يسمون لم يزلية. وقال بعضهم العالم قديم الطينة حديث الصنعة. ثم افترق القائلون بقدم الطينة والصنعة جميعا.

فقالت طائفة منهم هو قديم لم يزل على مانشاهد ولايزال ابدا كذلك ولا مُحْدِثَ له ولا مُكَوِّنَ لاستغناء القديم عما يتعلق وجوده به اذ هو المستغنى بوجوده عن غيره.

وشبهتهم انهم قالوا لو كان العالم محدثا لصار موجودا بايجاد غيره اياه. ولو كان كذلك لكان الايجاد إما ذات الموجِد القديم وإما ذات الموجَد المحدث. واما معنى هو غيرهما. ولا جائز ان تكون ذات الموجِد القديم لانه يقتضى وجوده فى الازل لوجود ما هو ايجاده. ووجود الحادث في الازل محال،

(١) بشرط: ا د ف ق، لشرط: ن (٤) جميع: ا د ص ف ق، بجميع: ن (٥) اقسام ثلاثة: ا ف ق ن، ثلاثة اقسام: د. نصرهم الله: د، ـــ: ا ف ق ن (٨) لا ابتداء لشيء منه البتة: ا د ف ق، لابتداء الشيء منه: ن (٨ـــ٩ـــ١١) الطينة: ا د ف ق ن، الطبقة: ص (٩) بل هو: ا د ف ق، بل: ن (١٠) افترق: ا د ف ق، ـــ: ن (١٢) نشاهد: ا ف ق، نشاهده: د. يشاهد: ن (١٦)١ـــ الموجد: ا د ق، الموجود: ص ن (١٧) معنى هو: ا د ف ق، معنى: ص ن.

وكذا تعلق وجود ما هو موجود في الازل بالايجاد محال. وان كان الايجاد ذاته والايجاد هو الموجَد والاحداث / هو المحدث. فاذاً لاتعلق لوجود (٢٣أ/د) العالم بغيره فكان قديما.

وان كان الايجاد معنى ورآء الموجِد والعالَم فهو اما ان يكون قائما بنفسه واما ان يكون قائما بغيره. ومحال قيامه بنفسه، لكونه صفة في نفسه. وقيامه بغيره متنوع الى قيامه بالموجِد او الموجَد وقيامه بالموجَد الحادث محال، لما فيه من اخراج القديم من ان يكون موجِدا اياه. وقيامه بالموجِد متنوع الى كون الايجاد قديما وكونه حديثا.

فان كان حديثا، فالقديم ليس بمحل الحوادث. وان كان قديما، فقدمه يقتضى قدم الموجَد الحادث والقديم يستحيل تعلق وجوده / بغيره (١٤ب/أ) واذا كان / كونه محدثاً ينقسم الى هذه الاقسام وهى باطلة، دل ان القول (٢١ب/ف) بحدوث العالم / او حدوث شيء من اجزآئه باطل. (١٥أ/ن)

وكذا لو جاز عدم العالم·اما ان كان اعدام القديم اياه معنى غيره من اجل وجوده ينعدم واما / ان كان اعدام العالم هو هو. فان / كان غيره (١٩ب/ص) فان كان الاعدام قديما فيقتضى انعدامه من الاصل ولايتصور وجوده. (٢١ب/ق) وحين رايناه موجودا كان الحس والعيان مبطلا كون الاعدام قديما وان كان الاعدام حديثا.

اما ان كان هو عين العالم واما ان كان غيره، فان كان غيره فاذن فسد ان يعدُم جميع العالم حتى لايبقى حادث. اذ هذا الذى به عدم العالم حادث وكل حادث فهو من اجزاء العالم. ولو اراد اعدام هذا لابد من حادث اخر. هكذا لا الى نهاية.

---

(٢) ذاته: د ص ف ق ن، ذات الموجد: ا (٢) الموجد: د ف ق، الموجود: ا ن (٥) ومحال: ا ف ق ن، وهذا محال: د (٥) لكونه صفة في نفسه: د ص ف ق ن،—: ا (٦) او: ا ف ق ن، و: د (١٠) يستحيل: ا ف ق ن، مستحيل: د (١٤) فان كان غيره: ا ف ق ن،—: د (٢٠) فهو: ا ف ق، هو: د ص ن

وان كان اعدام العالم هو غير العالم. فالعالم اذا معدوم لوجود اعدامه موجود لحصوله وثبوته فى الحس فهو اذا معدوم موجود، ويكون معنى قولنا وُجد العالم اي عُدم.

وكذا ايجاد العالم اذا كان هو العالم عند اكثركم على ماذهبت اليه النجارية والاشعرية واكثر المعتزلة كان ايجاد العالم هو هو. واعدامه هو هو فاذا ايجاده اعدامه واعدامه ايجاده. فمتى اوجده الموجد فقد اعدمه ومتى اعدمه فقدأوجده. فكان موجودا عند اعدامه معدوما عند ايجاده وهذا خُلْف من القول بل هو دخول في السوفسطائية.

ولهذا جعل الجاحظ القول بعدم الاجسام مستحيلا واخرج اعدامها عن مقدور الله تعالى. واذا كان كذلك فقد ثبت قدم العالم بجميع اجزآئه وتحقق استحالة عدمه بجميع اجزآئه ايضا. هذا هو شبهة هذه الطائفة على الخصوص.

(٤٣ب/د) وقالت طائفة / اخرى منهم بان العالم مصنوع. وله صانع لقيام دلالة كونه بغيره لابنفسه. غير انه قديم لقدم صانعه لان صانعه علة لكونه والمعلول لايفارق العلة ولا يتاخر عنه.

وبعضهم قالوا سبب وجود العالم جود البارى تعالى وجوده ازلى لاستحالة البخل عليه في الازل فيقتضى قدم جوده قدم ما تعلق وجوده بجوده.

وهؤلاء يقولون في تسبيحهم لله تعالى يامن جوده سبب وجود كل موجود.

---

(٢) لحصوله: ف ق، بحصوله: ن (٣) اى عدم: د ص ف ق ن، اذ عدم: ا (٩) اخرج: ا د ف ق، اخراج: ص ن (١١) هذه: د ف ن، ـــ: ق. بان: ا د ف، بل: ص ق ن (١٤) لقدم: ا د ف ق، بقدم: ن (١٦) وبعضهم قالوا: ا ف ق ن، وقال بعضهم: د . جود: د ص ف ق ن، وجود: ا (١٧) قدم جوده: ص ف ق ن، قدم وجوده: ا د ماتعلق: د ف ق، تعلق ما: ا، تعلق: ن (١٩) هؤلاء: د ص ف ق ن، هم: ا

وبعضهم يقولون، كان البارئ جل وعلا في الازل عالِما بالعالَم موجودا لان علمه قديم لاستحالة الجهل عليه. وقدم علمه يقتضى قدم معلومه.
ومنهم من قال القديم كان لم يزل حكيما. فاقتضى ذلك وجود حكمته وهو العالم في الازل.

وقال بعضهم انه تعالى كان في الازل قادرا على الفعل ولا مانع له عن الفعل فلا معنى/لتاخر فعله. هذا هو مقالة القائلين بكون العالم بجميع (٢٢أ/ف) اجزآئه قديما.

وقال جماعة منهم العالم حادث لكنه من اصل قديم له. واختلف هؤلاء في الاصل القديم.

منهم من قال هو الهيولى ويصفون الهيولى بما يصف اهل التوحيد الله تعالى انه موجود ليس له كمية ولا كيفية ولم يقترن به شيء / من سمات (٢٢أ/ق) الحدث والنقص.

ثم يقولون حلت به الصنعة واعترضت فيه الاعراض فحدث منه العالم.

ثم / من اصحاب الهيولي من يزعم ان حدوث الاعراض لم يكن بصانع (٢٠أ/ص) اذ لا صانع ولا قديم غير الهيولي.

ومنهم من زعم ان صانع العالم هو الذى احدث منه العالم باحداث الصنعه والاعراض فيه.

ومنهم من زعم ان اصل العالم هو الطبائع الاربع البسيطة اعنى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. فتركب العالم من هذه الاربعة القديمة.

ونسب بعض الناس هذا القول الى جالينوس وانكر كثير من الناس

---

(١) بالعالم موجودا: ا ف ق ن، بان العالم موجود: د (١٠) منهم: ا د ف ق، ـــ: ن (١٢) به: د ص ف ق ن، بها: ا. والنقص: د ف ق، ـــ: ا ن (١٣) فيه: د ص ف ق ن، فيها: ا (١٦) احدث: ا ف ق ن، حدث: د

(١٥أ/أ) نسبة هذا القول اليه. وقالوا انه كان يقول بحدوث / العالم وثبوت الصانع (١٥ب/ن) القديم. والمذهب المشهور عن جالينوس / التوقف في القول بحدوث العالم وقدمه وثبوت الصانع وعدمه وفي ثبوت المعاد ونفيه.

ومنهم من زعم ان اصل العالم الطبائع المركبة: وهى النار والماء والارض والهؤاء ويسمونها العناصر وقد يسمونها الاسطقسات.

وشبهة هؤلاء كلهم ان وجود الشيء لا من شيء محال. وكل صانع يصنع فى محل لا ان يوجد المحل اصلا. هذا هو عمدة اقاويل هؤلاء. ولهم اقاويل (٢٤أ/د) مختلفة جارية مجرى الفروع / لهذه.

فاعرضنا عن ذكرها لخروجها عما هو شرط كتابنا هذا ونبين فساد هذه الاقاويل بعد اقامتنا الدلالة على كون العالَم بجميع اقسامه محدثا ان شاء الله تعالى.

## فصل

## [فى حدوث الاعراض]

وبعد وقوفنا على جميع اجزاء العالم وعلى اقاويل القائلين بقدم العالم أوقدم شيء من اجزائه فنقول يجب ان نصرف العناية الى اثبات حدوث العالم بجميع اجزائه.

فنقول انا اثبتنا بالدليل ان من اجزاء العالم ما هو عرض. ومنه ما هو عين. ليس وراء هذين القسمين شيء اخر من اجزاء العالم فيجب ان نبحث عن كل واحد من القسمين أ قديم هو ام محدث. فبدأنا بالاعراض فتأملنا فيها فرأيناها محدثة.

وذلك لانا رأينا ساكنا تحرك بعد سكونه. وقد اقمنا الدلالة على كون (٢٢ب/ف) الحركة والسكون عرضين. وكان السكون قائما / بالجسم،

(٥) قد : ا د ص ف ق، ـــ: ن (٦) الاسطقسات: ف د ق، الاستقصات: ا، الاستطقسات: ن (٧) هذا هو: ا ن، هذه هو: ف، هذه: د (٨) هؤلاء: ا ف ق ن، هم: د (٩) فساد هذه: د ف ق، فساد: ا، هذه: ص ن (١٠) اقسامه: ا د ف ق، اجزائه: ص ن (١٤) فنقول: د ف، ـــ: ا ق ن (١٦) ان: د ف ق، ـــ: ن (١٩) فرأيناها: ا د ف ق، ورأيناها: ص ن (٢٠) سكونه: ف ق، سكون: ن.

حين كان ساكنا وقد حدثت فيه الحركة بعد ماصار متحركا. والحركة لم تكن موجودة حال كون الجسم ساكنا فحدثت الآن. فعلمنا حدوثها بالحس والمشاهدة. والسكون كان موجودا وقد انعدم حين حدثت الحركة فعلم انه كان محدثا حيث قبل العدم لان القديم مما يستحيل عليه العدم.

وهذا لان القديم ينبغى ان يكون واجب الوجود لذاته لانه لو لم يكن واجب الوجود لكان جائز الوجود او ممتنع الوجود اذ لاقسمة لما يخطر بالبال ثبوته وراء هذه الاقسام. اعنى انه اما ان يكون واجب الوجود واما ان يكون جائز الوجود. واما ان يكون ممتنع الوجود. وبطل كون القديم ممتنع الوجود / لان وجوده قد تحقق. ومحال تحقق وجود ما هو (٢٢ب/ق) ممتنع الوجود لما فيه من اجتماع الجواز والامتناع.

وليس بجائز / ايضا ان يقال انه جائز الوجود لانه لو كان جائز الوجود (٢٠ب/ص) لكان جائز العدم لاستحالة القول بكون ما يمتنع عدمه جائز الوجود بل هو واجب الوجود ضرورة.

فلو كان جائز الوجود لكان جائز العدم. واذا كان الوجود والعدم كل واحد منهما فى حيز الجواز لم يختص احدهما بالتحقق الا بتخصيص مخصص. وما كان وجوده بتخصيص مخصص كان محدثا. اذ المحدث هو الذى يتعلق وجوده بايجاد غيره.

فاما القديم فمستغنى في وجوده عن غيره. واذا ثبت انه ليس بجائز الوجود وعلِم ايضا انه ليس بجائز العدم، علم انه واجب الوجود. واذا كان واجب الوجود كان ممتنع العدم. واذا قبل السكون العدم دل انه ما كان ممتنع

---

(٤) مما: ا ف ن، ما: د ق (٥) لذاته: د،ـــ: ا ف ق ن (٦) لما: د ف ق، لنا: ا ن (١٠) الجواز: ا د ص ف ق، الوجود: ن (١٣) هو: ا د ف ق،ـــ: ص ن (١٤) العدم: د ق ف، القذم: ن (١٥) بالتحقق: د ص ف ق ن، بالتحقيق: ا (٢٠) ماكان: د ف، كان: ا ن. ٢ـــ العدم: د ف ق ن، القدم: ا

العدم واذا ثبت هذا ثبت انه كان جائز الوجود، لا واجب الوجود. واذا ثبت انه كان جائز الوجود، دل ان وجوده تعلق بغيره واذا تعلق وجوده بغيره دل انه ليس بقديم.

واذا عرِف هذا على كون السكون محدثا بهذا الاستدلال. وعلم حدوث الحركة بالحس والمشاهدة. وكذا هذا في جميع الاعراض المتعاقبة.

فان قيل هذا الكلام انما يستقيم اَنْ لو ثبت ان القديم واجب الوجود لذاته. فلم قلتم ذلك وما انكرتم انه واجب الوجود لمعنى. ثم يبطل ذلك المعنى (١٥ب/أ) فيخرج من ان يكون واجب الوجود فيجوز حينئذ عليه العدم /.

(١٦أ/ن) قيل له /: لايجوز ان يكون واجب الوجود لمعنى لانه لو كان كذلك لكان ذلك المعنى منقسما الى واجب الوجود وجائز الوجود. فان كان واجب الوجود لكان لايخلو اما ان كان واجب الوجود لذاته واما ان كان واجب الوجود لمعنى.

(٢٣أ/ف) ثم ان كان كذلك لمعنى / فالكلام في المعنى كذلك يؤدي الى ان يتسلسل الى غير نهاية. وذا باطل. وان كان ذلك المعنى واجب الوجود لذاته، فكان جعلُ الذات واجب الوجود لذاته أولى.

ولو كان ذلك المعنى جائز الوجود لكان جائز العدم وكان محدثا وكان القديم قبل حدوثه اما جائز الوجود واما واجب الوجود. ومحال ان يكون جائز الوجود فكان واجب الوجود ويجب ان يكون واجب الوجود لذاته لا لمعنى لما مر في المعنى الاول. والله الموفق.

---

(٢) كان: ا د ف ق ن،ـــ: ص (٤) السكون: ا د ف، للسكون : ن (٩) له: د ف ق، ـــ: ا ن (١١) لايخلو: د ف ق، ـــ: ا ن (١١) ان كان : د ف ق، ان : ن (١٣) يؤدى: ا،ـــ: د ف ق ن ص(١٤) وان: ا د ف ق، اذا: ن . المعنى: د ف ق، لمعنى: ن (١٩) والله الموفق. ن، وبالله التوفيق: د ق ف (١)ـــ العدم: د ف ق ن، القدم: ا

ووراء هذا دلائل تدل على استحالة العدم على القديم تركنا ذكرها مخافة التطويل.

فان قيل هذا انما يستقيم ان لو ثبت عدم السكون وحدوث الحركة وهذا ممنوع.

قلنا لو لم ينعدم السكون وقد وجِدت الحركة لكان الجسم ساكنا متحركا. وكذلك لو كانت الحركة موجودة قبل هذا لكان الجسم ساكنا متحركا وهو محال / وكذا اجتماع السكون والحركة محال في محل واحد. (٢٣أ/ق)

وكذا الجسم كان قبل هذا ساكنا وكون ما قامت به الحركة ساكنا محال. وبعد ما صار متحركا، لو كان السكون موجودا فيه لما صار متحركا لان كون ما قام به السكون متحركا محال. واذا كان كذلك علم ان السكون قد انعدم وان الحركة قد حدثت.

فان قيل ما انكرتم ان السكون لم ينعدم / بل انتقل / الى محل آخر. (٢١أ/ص)
وان الحركة لم تحدث بل انتقلت الى هذا الجسم عن محل آخر. ٢٥أ/د)

قلنا هذا محال. لان الانتقال من محل الى محل السكون يكون حركة وقيام الحركة بالحركة محال. وكذا قيام الحركة بالسكون محال. فلا يجوز انتقال الحركة ولا انتقال السكون من محل الى محل آخر على انكم وان تركتم هذا المحال وخرجتم عن المعقول لم ينفعكم هذا.

لانا نقول لكم اذا انتقلت الحركة من محل الى محل فصارت متحركة. وكذا السكون اذا انتقل وصار متحركا أكانت هذه الحركة موجودة في

(٥) وقد: د ص ف ق، قد: ا (٧) كذا: د ف ن، كذلك: ق (٨) به: ا ف ق ن، فيه: د (١٣) آخر: ف، ـــ: ق ن (١٨) فصارت: د . وصارت: ا ف ق ن (١٨) أكانت: ا د ف ق، كانت: ص ن

الحركة والسكون وقت كونهما في المكان الاول أم حدثت! فان قلتم: كانت موجودة. فقد ادعيتم محالا، حيث جعلتم الحركة قائمة بالجسم الاول مع وجود انتقالها عنه الى غيره. والقول بجعل الشيء ثابتا في محل مع انتقاله عنه محال.

وان قلتم حدثت تلك الحركة فقد اقررتم بحدوث شيء من الاعراض.

فان قيل ما انكرتم ان السكون كان ظاهرا في الجسم فكمن فيه والحركة كانت كامنة فظهرت فكان الجسم ساكنا غير متحرك لكون السكون/ظاهرا (٢٣ب/ق) وكون الحركة كامنة ولما انقلب الامر صار متحركا ولم يبق ساكنا.

قيل له ان كان الكمون والظهور بالانتقال من بعض اجزاء الجسم الى بعض الاجزاء لزمكم جميع ما الزمناكم في السؤال الاول. وان لم يكن بالانتقال فاذا محل السكون والحركة واحد، فيكون فيه جمع بين الضدين. وفيه كون ماقام به السكون متحركا وكون ما قامت به الحركة ساكنا. وهذا كله محال ممتنع.

ثم نقول لهم ما كان ظاهرا فكمن فقد انعدم فيه الظهور وحدث فيه الكمون. وكذا ما كان كامنا فظهر فقد انعدم فيه الكمون وحدث فيه الظهور. وفيه ما اردنا من اثبات الاعراض. ولم ينفعكم ركوب هذه المحالات.

وكذا لزمكم قيام الكمون والظهور بالحركة والسكون وقيام العرض بالعرض محال. لانه لو جاز قيام الثاني بالاول لجاز قيام الثالث بالثاني.

(١) ام: ا د ص ف ق، او:ن (٢) حيث: د ص ف ق ن، وحيث: ا (٧) كانت: ا د ف ق،ـــ: ص ن (١٠) له: د ف ق،ـــ: ا ن (٣) محال: د ف ق،ـــ: ن (١٤) لهم: ا،ـــ: د ص ف ق ن، ظاهرا: د ق، ظاهر: ن (٠) (١٥)ـــ فيه: د ف،ـــ: ا ق ن (١٥) فيه الظهور: د ق، الظهور، ا ف ن (١٦) ولم: ا د ف ق، لن: ن ق هامش (١٧) والظهور: د ص ف ق ن، في الظهور: ا (١٧) بالعرض: د ص ف ق ن، ـــ: ا. لجاز: ا د ف ق، كان: ن

وكذا قيام الرابع بالثالث فيتسلسل الى غير نهاية. وكذا ما لا / يستقل (١٦ب/ن) بذاته ولا يتصور قيامه بنفسه مستغنيا عن محل يحله يستحيل حمله / لغيره. (١٦أ/أ)

ولو قلتم ان الظهور والكمون ليسا بمعنيين زائدين على ذات الحركة. والسكون ادعيتم ما هو محال / لان السكون ان كان ظاهرا لذاته فلا (٢٥ب/د) يتصور صيرورته كامنا مع الذات الذى هو علة كونه ظاهرا. وكذا لو كان كامنا لذاته، حين صار / كامنا لذاته، لكان هذا الذات (٢٣ب/د) قبل ذلك موجودا. فكان ينبغى ان يكون حينئذ كامنا ولأن فيه جعل شيء واحد كامنا لذاته ظاهرا لذاته وهو محال.

وكذا هذا الالزام في جانب الحركة. وكل دليل اقمنا على اثبات الاعراض فذلك الدليل يدل على كون الكمون والظهور معنيين زائدين على الذات وفي ثبوتهما معنيين زائدين على الذات فساد كون الحركة والسكون كامنين وفي فساد ذلك ثبوت حدوث الحركة / بالحس وثبوت حدوث (٢١ب/ص) السكون بالاستدلال. والله الموفق.

ولان جميع اجناس الاعراض مستحيلة البقاء ودعوى قدم ما لايتصور بقاؤه محال. ونقيم الدلالة على استحالة بقائها اذا انتهينا الى مسألة الاستطاعة ان شاء الله تعالى

---

(١) قيام: ا ف ق ن، ـــ: د (٣) الظهور والكمون: ا د ف ق، الكمون والظهور: ن (٦) حين صار كامنا (+ لذاته: ف): د ف ق ن،ـــ: ا (٧) ولأن فيه: ف ق، فكان فيه: ن (٩) الالزام: ا ف ق ن، الالتزام: د (١٠) الكمون والظهور: د ف ن، الظهور والكمون: ق

## فصـــل

## (في تضامن حدوث الجواهر والاعراض)

ثم اذا ثبت حدوث الاعراض وتقرر فتاملنا بعد ذلك في حال الاعيان فوجدناها غير متعرية عن الاعراض التى ثبت حدوثها بما لاشبهة فيه من الدليل ثم تأملنا فوجدنا تعريها عن الاعراض وخلوها عنها ممتنعا مستحيلا.

٢٤أ/ف) وذلك لانا راينا الاجتماع والافتراق معنيين وراء المفترق/والمجتمع. وكذا الحركة والسكون على مابينا في فصل اثبات الاعراض ثم راينا ان الاجتماع تماس الجوهرين حتى لايكون بينهما مكان والافتراق تباين الجوهرين حتى يكون لثالث بينهما مكان.

وقيل الاجتماع كون جوهر بجنب جوهر بحيث ليس بينهما حيز. والافتراق كون جوهر لابجنب جوهر. والحركة هى الانتقال من مكان الى مكان والسكون هو القرار في مكان في زمانين فصاعدا.

ثم راينا ان وجود جوهرين لايخلو من ان يكون بينهما حيز اولا يكون، ومن ان يكون كل واحد منهما بجنب صاحبه او يكون لابجنب صاحبه. ولا يتصور بين هاتين الحالتين واسطة. فكان اذا خلو الجوهرين عن الاجتماع والافتراق محالا.

وكذا عن الحركة والسكون. لان المتمكن في مكان اما ان ينتقل عنه فيكون متحركا. واما ان يستقر فيه فيكون ساكنا. ولا واسطة بينهما. فاذاً كان خلو الجوهر عنهما جميعا محالا.

فان قيل اليس ان الجوهر عندكم في اول احوال وجوده يكون خاليا عن الحركة والسكون جميعا اذ هو عندكم في حال حدوثه ليس بمتحرك ولا ساكن. فما انكرتم ان يكون في الأزل خاليا عنهما.

قيل عرف ببديهة العقل معرفة لايعارضها شك ان الجوهر في حالة البقاء لايخلو عن الحركة والسكون لانه اما ان يكون في الزمان الثانى

(٤) الدليل: ا ف ق ن، الدلائل: د (٧) تماس: ا د ف ق. تماس: ص ن (١٠) ليس: ا د ف ق ،ـــ: ص ن (١٢) فى زمانين: ن، زمانين: ف ق (١٥) فكان اذ: ا ف ق ن، فاذا كان: د (١٩) الجوهر: ا ف ق، الجواهر: د، الجوهرين: ن. (١٩) محالا. ق د ف، محال: ن (١٤) جميعا: ا د ف ق،ـــ: ن (٢٢) انكرتم ان يكون في الازل: د ف ق. انكرت انه فى الازل يكون: ن

قيل عرف ببديهة العقل معرفة لايعارضها شك ان الجوهر في حالة البقاء لايخلو عن الحركة والسكون لانه اما ان يكون في الزمان الثانى في المكان الذى كان فيه في الزمان الاول. واما ان يكون في غيره. فان كان في المكان الاول فهذا سكون. وان كان في المكان الثاني فهذا حركة ولا يتصور خلوه عن ذلك.

فأما في اول/احوال وجوده فتلك حالة واحدة لم يتصل بها حالة اخرى (٢٤أ/ق) ليكون فيها فى المكان الاول فيكون ساكنا او في مكان اخر فيكون متحركا وفي حالة البقاء الحكم بخلافه يوضحه أن الحركة هى كونان في مكانين والسكون كونان في مكان واحد. وفي الحالة الاولى لم يتصور الا كون واحد. وهو ليس بحركة ولا سكون. فأما في حالة البقاء فيوجد كونان فلا بد من ان يكونا حركة او سكونا.

فان سلمتم للجوهر حالة الحدوث فقد اقررتم بحدوث الجواهر فوقعت لنا الغنية عن اثباته / بالدليل. (١٧أ/ن)

وان لم تسلموا ذلك فلن يتصور عندكم خلو / الجواهر عن الحركة (٢٢أ/ص) أوالسكون على ان عندنا في اول احوال الوجود لن يخلو الجوهر عن الكون / وهو عرض ان كان خلا عن الحركة والسكون لما ان كل واحد (٢٢ب/ف) منهما عرضان وهما كونان ويستحيل وجود. كونين / في حالة واحدة (١٦ب/أ) ووجود كون واحد كافٍ لاستحالة خلوه عن العرض.

فان قيل لو اوجد الله تعالى اول ما اوجد جوهرا واحدا لكان خاليا عن الحركة والسكون لانعدام المكان وكذا عن الاجتماع والافتراق لانعدام ما يكون بجنبه او لابجنبه.

---

(١) العقل: د ف ق ن،ـــ: ا (٢) ان: د ف ن، لا ان: ا (٤) فهذا: ا د ف ق، فهو: ن (٦) احوال: د ق، احواله : ن (٩) لم: ا د ف ق، لن ن (١٢) فان: ق د ف، وان: ن. الحدوث: د ص ف ق ن، الحدث: ا (١٠) فوقعت: ا (٠) فوقعت: د ن، ووقعت: ف ق (١٥) عندكم: د ص ف ق ن، عنكم: ا (١٢) احوال: ا ف ق ن، ـــ: د (١٥ـــ١٦) على ان عندنا... والسكون: د ف ق ن،ـــ: ا (٢١) او: ا د ف ق ن، و: ص

قلنا هذا الا لزام منا على من انكر حدوث الاجسام وادعى قدم جميع أجرام العالم.

فقلنا ان وجود الجوهرين لايخلو من الاجتماع والافتراق. وكذا وجود المكان والمتمكن زمانين لايخلو عن الحركة او السكون لِنُلزم الدهريّ استحالة خلو اجرام العالم واجسامه عن الاعراض.

فاما اذا سلم لنا حدوثها كلها فلم يبق بنا حاجة الى اثبات ذلك بواسطة اثبات استحالة تعريها عن الاعراض على انا ندعى استحالة تعرى الجوهرين عن الاجتماع والافتراق واستحالة تعرى المتمكن في المكان في حالة البقاء (٢٦ب/د) عن الحركة والسكون / ليظهر أن اعيان العالم على مانشاهد يمتنع خلوها عن الاعراض، فيستحيل قدمها اذ قدم ما لايسبق الحادث محال وذلك كما ادعينا.

فاما نحن فنسلم ان الله تعالى لو خلق جوهرا واحدا لكان خاليا عن الاجتماع والافتراق والحركة والسكون. فاما خلو جوهرين لو خلقهما الله تعالى عن الاجتماع والافتراق وخلو المكان والمتمكن في حالة البقاء عن الحركة والسكون فمحال. والكلام وقع في هذا.

ثم نقول لهم لو كانت هذه الاجسام خالية عن الاجتماع والافتراق. ثم حدثا فيها.أَيُّ العرضين اسبق اليها الاجتماع ام الافتراق فباى العرضين عينوا فقد ادعوا محالا. لان اجتماع ما كان موجودا ولم يكن مفترقا. او افتراق ما كان موجودا ولم يكن مجتمعا محال

وبهذا يبطل قول اصحاب الهيولى انها في الازل شيء واحد غير موصوف

---

(١) اجرام: ف ق ن، اجزاء: د (٤) او: ف ق. و: د ن (٦) فاما اذا: ا ف ق ن، فاذا: د (١١) فاما: د ن، واما: ف ق . لكان: د ف ق، فكان: ن (١٦) عينوا: ا د ف ق، عنوا: ن (١٧) ١ــ ولم: د ص ف ق ن، او لم: ا (١٩) اصحاب: ا د ص ف ق، اصحابنا: ن

/ بالاجتماع والافتراق. فانا نقول لهم اى العرضين اسبق الى الهيولى (٢٤ب/ق) الاجتماع ام الافتراق؟ فبأى الجوابين اجابوا كان محالا. والله الموفق.

والدليل عليه ان مايخلو عن عرض من الاعراض اما ان كان خاليا عنه لذاته كالحركة تخلو عن السواد والسواد عن الحركة. وكذا كل عرض. اذ يستحيل قبول عرض عرضا اخر يقوم به فكان متعريا عنه لذاته.

واما ان كان يخلو عنه لا لذاته، بل لقيام معنى مناف / لذلك العرض (٢٥أ/ف) في هذا المحل كما يخلو الجسم عن السواد لقيام البياض به. وكذا على القلب.

وكذا في الحركة والسكون. وكل عرضين متضادين قام احدهما في محل. فخلو الجواهر عن الاعراض في الازل من اى قبيل كان؟ اكانت الجواهر خالية عن الاعراض لذاتها. ام كانت / متعرية خالية عنها لمعنى؟ فان كانت (٢٢ب/ص) خالية لذاتها فما بالها قبلت الاعراض من بعد.

والذات الموجب للتعرى قائم. ولو جاز أن تقبل ذات عرضا مع قيام ما يوجب تعريه عنه لجاز ان يقبل الجسم البياض مع قيام السواد به اذ لافرق بينهما في ان الموجب للتعرى قائم. الا ان هناك الموجب هو الذات وهاهنا الموجب هو معنى ورآء الذات. وهذا محال. فكذا الاول.

وان كانت الجواهر متعرية خالية عن الاعراض لمعنى ينافي الاعراض فلايخلو الامر اذا حدثت فيها الاعراض من ارتفاع ذلك المعنى او بقائه على ماكان. ومحال حدوث الاعراض فيها مع وجود المعنى الموجب لتعرية عنها. ولو جاز ذالجاز اجتماع السود والبياض/وكل متضادين في محل. وان ارتفع ذلك المعنى عُلم انه كان محدثا لما مر ان العدم (٢٧أ/د)

(٥) اذ: ص ف ق د ن،ـــ: ا (٦) معنى: د ف ق،ـــ: ا ن (٧) به: ا د ف ق، ـــ: ص ن (١٠) ام: د ف ق ، اما: ن (١٤) ههنا: ا ف ق ن، هنا:د

على القديم محال. واذا كان محدثا كان عرضا. والجوهر لايخلو عنه او عن (١٧ب/ن) الاعراض وهو / في نفسه عرض. فاذاً لم تخل الجواهر عن الاعراض ويستحيل خلوّها عنها. والله الموفق.

ولان استحالة ارتفاع العرضين المتعاقبين اللذين لا واسطة بينهما (١٧أ/أ) كالاجتماع / والافتراق عن الجوهرين، والحركة والسكون مع وجود المكان والمتمكن عن المحل متقررة فى بدائه العقول وشهادات المعارف. ولا تفرقة فيه بين الريض والمُرْتاض. والعقل الخالى عن صناعة الكلام والحاذق الماهر فيه كاستحالة اجتماع المتضادين في محل واحد. فلو جاز ذا لجاز هذا. واذا استحال هذا وامتنع وخرج القول به عن قضية العقول استحال ذلك وامتنع ايضا. والله الموفق.

فان قيل ان استحال خلو الجواهر عن الاعراض الآن فلم قلتم انه يستحيل في الازل؟ (٢٥أ/ق) قلنا لان ما يستحيل / لا يتبدل بحال وحال. اليس ان من قال ان الجمع بين المتضادين يستحيل للحال. وكان غير مستحيل في الازل. وكانت الاجسام في الازل مجتمعة مفترقة متحركة ساكنة سوداء بيضاء، كان قوله (٢٥ب/ف) مردودا فاسدا في قضية العقول فكذا هذا. والله الموفق./

## فصـــل

## (فى استحالة قدم الجوهر)

واذا ثبتت استحالة خلو الجواهر عن الاعراض ثبتت استحالة تقدمها على الاعراض لما أن في تقدمها على الاعراض خلوها عنها. وقد بينا استحالته واذا ثبت ان الجواهر لاتسبق الاعراض واقمنا الدلالة على كون الاعراض

(٦) المكان و: ا د ف ق، المكان: ن (٧) لا: ا ف ق ن، ولا: د . بدائه: د ف ق، بداية: ن (٩) العقول: ا د ف ق، العقل: ن (١١) استحال... ايضا: ا ف ق (ــ ايضا: ف). استحال أيضا وامتنع الوجود: د (١٣) وحال: ا د ف ق، وحاله: ن، وحالة: ص (١٥) سوداء بيضاء: ا د ، سودا بيضا: ف ق، اسود ابيض: ص ن. (١٦) مردودا فاسدا: د ف ق ن، فاسدا مردودا: ا. مردود فاسد: ص. في: ا ف ق ن، الى : ص

حادثة. فاذا لم تسبقها الجواهر كانت حادثة. لان مالم يسبق الحادث حادث. لان الحادث ما لوجوده ابتداء او مالم يكن ثم كان. وما لم يسبق ما لوجوده ابتداء كان لوجوده ايضا ابتداء. اذ لو لم يكن لوجوده ابتداء لسبق ما لوجوده ابتداء واذا كان لوجوده ابتداء كان محدثا. وهذا لان العرض كان محدثا. لهذا فما ساواه في حد الحدوث كان مساويا اياه في الحدوث.

وبهذا يبطل اعتراض الدهرية ان الجوهر لما لم يكن عرضا لانه لم يسبق العرض. كذا لايكون حادثا وان لم يسبق الحادث / لان الجوهر وان (٢٣أ/ص) لم يسبق العرض لم يشاركه فيما كان لاجله عرضا. فانه بعدم سبقه اياه لم يصر مستحيل البقاء ولا مفتقرا في وجوده الى محل فلما لم يشاركه فيما له كان العرض عرضا لم يشاركه في كونه عرضا. وها هنا لما شاركه لعدم سبقه اياه فيما لاجله كان العرض حادثا شاركه في كونه حادثا. وهذا لان التساوى في الاحكام يكون عند التساوى في العلل لاعند التساوى في غير العلل. والجواهر لعدم السبق شاركت الاعراض في علة كونها حادثة فكانت حادثة مثلها ولم تشاركها في علة كونها عرضاً. فلم يكن عرضا. والله الموفق.

مثاله أنا لو علمنا ان ولادة زيد كانت مقترنة بولادة عمرو ثم ثبت ان زيدا ابن عشرين سنة اوجب ذلك ان يكون عمرو ابن عشرين سنةً

(١) فاذا: د ن، واذا: ف ق (٢)١ـــ ما: ا د ف ق، لما: ن (٤) لسبق: د ف ق، يسبق: ن (٥ـــ٦) ساواه في حد (حق: ا): ا د ف ق، سواه في حد: ص ن (٧) لانه: ا ف ق ن، وان: د (٩) بعدم: د ف ق، لعدم: ا، بعد: ن ص (١١) له كان: ا ف ق ن، كان له: د (١٢) لعدم: ا د ، بعدم: ص ف ق ن (٠) شاركه: د ص ف ق ن، يشاركه: ا (١٣) عند: ا د ف ق، ـــ: ن (١٤) لعدم: ا د ف، بعدم: ص ق ن (١٦) فلم يكن عرضا: د ص ق ف ن،ـــ: ا. والله الموفق ـــ: ق (١٧) ثم: د ص ف ق ن، لم: ا

ولم يوجب ان يكون زيد هو عمراً. ولا ان ولادة زيد ولادة عمرو.

فان قيل ثبوت حدوث الاعراض واستحالة خلو الجواهر عنها لايدل على حدوث الجواهر. فان كل عرض وان كان حادثا فقبله عرض اخر هكذا الى مالايتناهى.

هذا كما انكم تقولون ان في الآخرة تبقى الاجسام لا الى نهاية. وان كانت الاجسام لاتخلو عما لا يبقى من الاعراض واستحالة بقاء الاعراض واستحالة خلو الاجسام عنها لم يوجب استحالة بقاء الاجسام لا الى نهاية. لما انه لاعرض الا وبعده عرض لا الى نهاية. فكذا هذا في القدم.

(٢٦أ/ف) وربما يقررون هذا السؤال من وجه آخر /.

(٢٥ب/ق) فيقولون لما كانت استحالة / خلو الجواهر عما لا / يبقى لم يوجب (١٨أ/ن) استحالة بقائها فاستحالة خلوها عما ليس بقديم لم يوجب استحالة قدمها.

قلنا قد بينا استحالة قدم ما لم يسبق الحادث لمشاركته الحوادث فيما كانت لأجله حادثة. والمستحيل لايمكن تصحيحه بما يظَن انه نظيره من (٢٣أ/د) الممكنات بل اذا ثبت استحالة هذا بدليل/* مقطوع به وثبت امكان ذلك عرف بطريق الضرورة ان بينهما مفارقة وان جهلها الخصم لان الجهل عليه جائز ممكن والخطأ على الدليل المقطوع به ممتنع.

وكذا التسوية بين الممتنع والممكن ممتنعة فكان الحكم بجهله بالتفاوت (١٧ب/أ) / بين الامرين مع ان الجهل عليه جائز او لى من الحكم ببطلان ما علم

(٥) هذا: ف ق، هكذا: ن (٨) الا و: ا د ف ق، والا: ن وكذا: ف ق، فكذا: ن (١٠) يوجب: د ف ق، يوجد : ن (١٢) الحادث: ف ق، الحوادث: ن. قد : د ف ، ـــ: ن (١٥) مفارقة: ا د س ف ق ن، مقارنة: ص. جهلها: ا د س ف ق، جهلهما: ص ن (١٧) فكان: ا د س ف ق، فكذا: ن. (١٨) الجهل عليه: ف ق، جهله: د س ن (ه) من صحيفة ٣٤ سطر ١٤ الى هنا ناقص في: س

بالدليل الضروري. ثم نقول: اليس ان ما لا يتقدم على حادث واحد متعين يستحيل ان يكون قديما لمساواته اياه في المعنى الموجب للحدوث. فكذلك / ما لم يسبق جميع الحوادث وما لايتعرى عن شيء واحد متعيَّن (٢٨أ/د) يستحيل بقاؤه لايوجب ان يستحيل بقاؤه. فكذلك مالايتعرى عن جميع ما يستحيل بقاؤه لايوجب استحالة بقائه.

وقد ظهر لكم الفرق بين الامرين عند الاعتبار بواحد معين من كل واحد من الجنسين اعنى ما ليس بقديم بل هو حادث وما ليس بباق.

ثم نقول مايزعمون ان لا حادث الا وقبله حادث يوجب محالا لانه يوجب وجود المحدث في القدم لان الجوهر / لما كان قديما وفي قدمه (٢٣ب/ص) لايخلو عن الحوادث لزم هذا. والقول بقدم المحدث ممتنع محال لانه قول بان لوجوده ابتداء وليس لوجوده ابتداء وامتناع اجتماع السلب والايجاب في محل واحد مما لايخفى على المجانين.

فاما ما قلنا انه لاعرض الا وبعده عرض فلا استحالة فيه واثبات المستحيل بثبوت ماليس بمستحيل جهل فاحش. ولان القول ان لا عرض الا وقبله عرض مما يعرف بطلانه بالحس. فانا راينا عرضا ما موجودا ثم قلنا لا وجود لهذا الا وقبله عرض. ثم كذا ذلك العرض لا وجود له الا وقبله عرض اخر. هكذا الى ما لايتناهى. وما لاتناهى له لايتحقق ثبوته. فاذا لايتحقق ثبوت هذا العرض وهو قد تحقق فثبت ان وجوده لم يتعلق / بما (٢٦ب/ف)

(١) حادث: ا د س ف ق، الحادت: ن (٤) لايوجب ان يستحيل بقاؤه: ا د س ف ق،ـــ: ن. فكذلك: ا ف ق ن، فكذا: د س (٦) وقد: فقد: ف ق (١٠) ممتنع: ا س ف ق ن،ـــ: د (١٢) واحد: ا د س ف ق،ـــ: ص ن (١٣) فاماما: ا د س ف ق، ـــ: ص ن (١٦) لهذا: ف ق ن، لهذا العرض: دس (١٨) العرض: ا د س ف ق، الغرض: ن. تحقق له: ا س ف ق ن هامش د، تحقيق: د

لا تحقق له.

(٢٣ب/س) وبمثله لو قيل لا عرض / الا وبعده عرض لم يمتنع ثبوت هذا العرض بل وجوده يقتضي وجودا اخر بعده ووجود الثاني وجود الثالث كذا لا الى نهاية. نظيره امر تضاعف الحُساب انه اذا لم يجعل له ابتداء منه يبدأ لايجوز وجود شيء منه البتة. واذا حصلت البداية يجوز ان يبقى فيه فيزيد ثم يزيد دائما.

وكذا من قال لغيره لا تأكل لقمة الا وتأكل قبلها لقمة اخرى لايتمكن
(٢٦أ/ق) من الدخول في الاكل. فان كل لقمة / تريد ان تأكلها كان من شرط اكلها ان تأكل قبلها اخرى فتبقى ابداً غير آكل.

وبمثله لو قال له: لا تأكل لقمة الا وتأكل بعدها لقمة اخرى تتمكن من الدخول في الاكل. ثم تبقى ابد الدهر آكلا فكذا هذا.

والعجز عن دفع هذا السؤال وتعذر التفرقة بين الماضي والمستأنف الجأ أبا الهذيل العلاف رئيس المعتزلة الى القول بتناهي مقدورات الله تعالى
(٢٨ب/د) وانقطاع ثواب المؤمنين وعذاب الكفرة في الاخرة / فانه لما عجز عن التفرقة سوى بينهما في الاستحالة. وقال كما يستحيل قدم ما لايسبق الحوادث يستحيل بقاء ما لاينفك عما يستحيل بقاوه الى ما لايتناهى. وجعل كل واحد منهما متناهيا فأداه جهله بالتفرقة بين الامرين وعجزه عن ذلك الى انكار نصوص كتاب الله تعالى والى تعجيز الله تعالى مع بقاء ذاته مع انه يقول: الله تعالى يقدر بقدرة هى ذاته.

(٢) وحود آخر: س ف ق، وجودا آخر: ن الثاني: ا د س ف ق، الثاني و: ن (٤) يبدأ : ا د س ف ق،ـــ: ص ن (٥) واذا: فاذا: د (٧) وتأكل: ـــ: ا فقط. اخرى: د ف س ق،ـــ: ان (١١) من الد٠ول: ا د س ف ق، من الدخول فى الدخول: ص ن أبداً: ف ق، ـــ: س ن (١٣) المستأنف: ا د س ن، المستقبل: ف ق

فاذا كانت قدرته ذاته وقد تناهت القدرة التى هى ذاته لما ان تناهى المقدورات بتناهى القدرة فكان هذا تناهى ذاته لا محالة. وهذا كله كفر صريح عصمنا الله تعالى عن ذلك بفضله.

واذا ثبت بما بيّنا حدوث الأعراض والجواهر كلها ثبت حدوث الطبائع والهيولي وجميع ماتسميّه الدهرية والطبيعيون عناصر واسطقسات وحدوث الافلاك بما فيها من البروج والكواكب والشمس والقمر وحدوث الزمان والخلاء / ، اذ ذلك كله داخل تحت ما اقمنا الدلالة (٢٤أ/س) على حدوثه. والله الموفق.

والعبارة عن جملة ما ذكرنا ان العالم قسمان: اعراض / واعيان لاثالث (٢٤أ/ص) لهما لما مر. وقد اقمنا الدّلالة على حدوث كل واحد منهما. فعرف بذلك حدوث كلية العالم. وهذا هو طريقة الاستقراء فانها / وضعت لتعريف (١٨أ/أ) الكليات بوساطة الجزئيات. وهي مضاهية لطريقة البرهان في افادة اليقين واظهار بطلان ما يقابله من الراي. وقد حصل ذلك بحمد الله.

جئنا الى حل شبهات الدهريّة.

فاما القائلون منهم / بانه قديم لان الباري علة وجوده او جوده او علمه (٢٧أ/ف) أو قدرته أو حكمته على نحو ما مر من بيان اقاويلهم فهو في غاية الفساد لانابينا دلالة الحدوث وثبتنا ذلك بما يوجب العلم به قطعا يقينا. وفي ثبوت ذلك ظهور بطلان القول بقدمه.

الا ترى انا بينا حدوث بعض الاعراض للحال على وجه يعرف ذلك

(٣) تعالى...بفضله: د س ص ف ق ن،ـــ: ا (٥) تسميه: س ص ف ن، سمته: ا، سماه: د (٧) اذ: د س ق ف ن، ان: ا. ذلك: س ف ق ذاك : ن. (٨) الدلالة: د س ف ق، من الدلالة: ن (٩) اعراض واعيان: د س ص ف ق ن، اعيان واعراض: ا (١٠) لهما ا د س ص ف ق، ـــ: ن (١٢) بوساطة: س ف ق، بواسطة: ن (١٤) شبهات: د س ف ن، الشبهات: ق (١٦) او قدرته : ا د س ص ف ق، وقدرته: ن (١٧) تبتنا: د س ف ق، اثبتنا: ا، بينا: ن. يقينا: ويقينا: د س (١٨) بينا: د س ف ن، ثبتنا: ق. حدوث: ا س ف ق ن، ثبوت: د.

بالحس ولم يقتض قدم ذات صانعه ولا قدم جوده او علمه او قدرته او حكمته قدم تلك الاعراض فظهر بهذا ان قدم ما به يتعلق وجود العالم لم يوجب قدمه.

يحقق ذلك ان هؤلاء كلهم اقروا بكون العالم مصنوعا. ثم ادعوا قدمه (٢٦ب/ق) لكون ماتعلق وجوده به قديما. والقديم / يمتنع / تعلق ذاته باخر يوجده. (٢٩أ/د) وكيف يتصور ذلك. وقط لم يكن ذاته غير موجود. فالقول بقدم ما تعلق وجوده بغيره مناقضة ظاهرة. اذ القديم ما يستغني في وجوده عن غيره والمحدث ما يتعلق وجوده بغيره.

فهم اذاً قالوا: هو قديم وقالوا مع ذلك ان وجوده تعلق بغيره صاروا قائلين: بانه قديم محدث، وهو متناقض لانه يصير كأنهم قالوا العالم لا ابتداء لوجوده ومع هذا، لوجوده ابتداء وعرف بما سبق ذكره بطلان (٢٤ب/س) قول القائلين / ان العالم قديم الطينة حديث الصنعة.

فانا بينا استحالة القول باصل للعالم متعر عن الحوادث.

فاما القائلون منهم بانه قديم ولا صانع له وتعلقهم انه لو كان محدثا اما أن كان باحداث اولا باحداث. والاحداث اما قديم واما حادث. وكل الاقسام باطل. فنقول لهم، والله الموفق:

ان حدوث العالم بجميع اقسامه قد ثبت بدليل لاشبهة فيه. فبعد ذلك ما تعلقتم به من الكلام فيه بيان جهلكم بكيفية طريق الحدوث. والجهل بكيفية طريق شيء ما لايوجب انتفاءه عند قيام الدليل على ثبوته.

---

(٢) قدم جوده: د س ف، قدم وجوده: ا، عدم جوده: ن (٠) فظهر: ا د ، وظهر: س ف ق ن (٦) وكيف: ا س ف ق ن، فكيف: د (٨) غيره: ا د س ف ق، غير: ص ن (١٠) بانه: ف ق ، انه: ا د س ن (١٢) الصنعة: ا د س ف ق، الصنع: ن (١٣) للعالم: ا س ف ق، العالم: د ص ن (١٤) فاما: د س ف ق ن، واما: ا (١٥) كان: س ن ق، كان له: ن. ١ــ باحداث: ا د س ف ق، محدثا باحداث: ن (١٩) عند: ا د س ف ق، عدم: ن

الا ترى ان من كان على شط نهر عظيم هائل تقرر في ظنه انه لاتصوّر للعبور عنه بوجه من الوجوه. وقد رأى انسانا وراء النهر ثم رأى ذلك الرجل بعد ذلك في هذا الجانب من النهر لم يبق للرائي شك في انه عبر النهر لامحالة. وان كان لايعرف كيفية طريق عبوره. ولو انكر عبوره مع معاينته اياه في هذا الجانب من النهر لمكان انه لايعرف كيفية طريق عبوره، لعُدَّ مكابرا معاندا فكذا هذا.

ثم نقول وجود العالم يتعلق بايجاد الله تعالى اياه والايجاد صفة الله تعالى وراء ذاته / ازلية قائمة بذات البارىء جل وعلا، على مانبين في مسألة (٢٤ب/ص) التكوين والمكوّن. / وقدمه لايقتضى قدم العالم لما مر من استحالة قدم (١٩/ن) ماتعلق وجوده بغيره ولان الايجاد ما كان / ليوجد المكوَّن للحال بل كان (٢٥ب/س) ليوجد وقت وجوده على ما نبين في تلك المسألة ان شاء الله تعالى.

وهكذا الجواب عن قولهم ان وجود الشيء لا من شيء غير معقول. فانا نقول اثبتنا ذلك بالدليل العقلي والمعقول ما يعرف ثبوته بالدليل العقلي. وقد ثبت ذلك بحمد الله تعالى. فكان معقولا غير انه ليس بموهوم. لان الوهم من نتائج الحس. اذ هو انطباع صورة المحسوس في الفكرة بعد زواله عن الحس فما لم يُحَسّ لايتصور في الوهم / وطريق معرفة الغائبات (٢٥أ/س) هو العقل لا الحس.

---

(١) تقرر: د س ف ق، يقدر: ص ن، يقرب: ا (٣) عبر: ا د س ف ق، عين: ن، غير: ص. يعرف: يعلم: س ق (٦) لمكان: د س ف ن، لكان: ق (٨) وراء ذاته ازلية قائمة: د س ص ف ق ن، وراء ذاته ازلي قائم: ا (٩) قدمه: قدم الايجاد: ق (١٤) فكان: د ص س ق ن، وكان: ا ف (١٦) الحس: ا د س ف ق، الحكم: ص ن. لان: د س ص ف ق ن، ولان: ا. صورة: س ن، صور: ف ق

فمن اراد ان يعرف ما غاب عن الحس بما هو من نتائج الحس وهو الوهم. (٢٧أ/ق) فقد اراد معرفة الشيء / بغير ما وضع لمعرفته من اسباب المعارف. فصار كمن اراد ان يميز بين الالوان بسمعه وبين الاصوات ببصره. ويعرف طعوم الاجسام بيده وهذا جهل مفرط. وهذا لانه لم ير ايجاد الاجسام ممن له قدرة ايجادها. ومن رأى من الفاعلين لم يكن لهم قدرة ايجادها فلم يتصور ذلك في وهمه لبعده عن حسّه. فظن ان ما ليس بموهوم ليس بمعقول جهلا منه بالفرق بين المحسوس والمعقول على انه رأى حدوث الصنعة في المادة لا عن اصل، اذ الصنعة توجد في المحل.

اما الصنعة فلا تحدث عن صنعة اخرى تكون مادة للاولى. وكذا الحركة والسكون والاجتماع والافتراق. فاذن عرف هو وجود شيء لا من شيء فبطل كلامه. والله الهادي للعباد الى سبيل الرشاد.

والمعتزلة لاعتمادهم في اكثر مذاهبهم على الوهم واخراجهم ما ليس بموهوم عن كونه معقولا جهلا منهم بما بينا من التفرقة بين الامرين، مالوا الى القول باستحالة وجود الشيء لا من شيء، وصوبوا الدهرية في ذلك وادعوا القول بقدم الاشياء وخافوا معرة السيف او قصدوا تغرير مَن لاخبرة له بمعرفة الحقائق فموّهوا وقالوا: انا نقول بان العالم كان معدوما الا انه كان شيئا والباري جل وعلا اوجده عن العدم لا ان جعل ما ليس بشيء شيئا اذ هو محال. ثم اقتصر الكعبي على هذا القدر.

---

(١) فمن اردا ان يعرف ما غاب عن الحس: تكرر في: ن (٥) ومن رأى... ايجادها: د س ف ق ن، ـــ: ا ص (٦) في : س ص ف ن، عن: ا (١٣) التفرقة: س ف ق، التفرق: ن. مالوا: د س ص ف ق ن، قالوا: ا (١٥) او قصدوا تغرير من لا: د س ص ف ق ن، او مصدقوا تقرير من الا: ا (١٦) والباري: د س ف ق ، وان الباري: ن

وزاد الجبائى وجماعة من البصريين فزعموا ان ما كان في حالة الوجود عرضا يكون في حالة العدم ايضا عرضا. وكذا ما كان لونا او طعما او حركة او سكونا او جوهرا فهو في حالة العدم كذلك فكانت الجواهر والاعراض والالوان والاكوان والطعوم كذلك في الازل.

وزاد ابو الحسين الخياط احد رؤساء البغداديين من المعتزلة وهو استاذ الكعبي فزعم ان ما كان في حالة الوجود جسما يكون في حالة العدم
ايضا / جسما. وأَصَّلَ لنفسه اصْلا فزعم ان ما لايستحيل / ان يكون (٣٠أ/د)
الموجود موصوفا به في اول احوال وجوده لايستحيل اتصافه به في حالة (٢٥أ/ص)
العدم والعرض في اول احوال وجوده يوصف بأنه عرض وكذا كل نوع (٢٨أ/ف)
منه كالحركة توصف بكونها حركة في تلك الحال وكذا السكون واللون والطعم والجوهر والجسم.

فاما الموجود فيستحيل اتصافه في اول احوال وجوده بانه متحرك او
ساكن او ماشٍ او قاعد أو قائم★ أو آكل او شارب فيستحيل ايضا اتصافه بها / (٣٠أ/د)
في حالة العدم / ثم من زعمهم ان الاحداث ليس بصفة للباري عز وجل (٢٥أ/ص)
بل هو عين المحدث فيقال ما معنى قولكم ان العالم محدث اكان محدثا
باحداث / هو صفة الله تعالى قائمة به او باحداث هو عين المحدث او (٢٧ب/ق)
باحداث هو غير المحدث وليس بصفة لله تعالى قائمة به. فان قالوا حدث باحداث هو صفة لله تعالى قيل هذا ترك منكم مذهبكم.

---

(٥) الخياط: د س ص ف ق ن،ـــ: ا (٨) اتصافه: ا + به: د س ف ق، ايضا قدمه: ص ن (٩) احوال: د س ق، احواله: ن وكذا: ا د س ف ق، وكذلك: ف (١٣) بها: د س ن، بهذا: ف ق. زعمهم: ا د س ف ق، زعم منهم: ن (١٥) هو: د س ف ق،: ن. ان: د س ف ق، بان: ن (١٥) عين: ا د س ف ق، غير: ن (١٦) باحداث هو غير المحدث: ـــ: د (١٧) لله: د س ق ن، الله: ف. قيل: ا د س ف ق، مثل: ن. منكم: ا د س ف ق،ـــ: ص ★ ـ: ا

وان زعموا انه حدث باحداث هو غير الله تعالى.

قيل: أقديم هو ام محدث؟ فان قالوا هو قديم فقد تركوا مذهبهم. وان قالوا هو محدث.

قيل احَدث ايضا باحداث آخر ام لا باحداث؟ فان قالوا لاباحداث. فقد احالوا وعطلوا الصانع حيث جوزوا حدوث حادث لا باحداث.

وان قالوا حدث باحداث آخر. سئلوا عن الاحداث الثاني والثالث فيتسلسل الى غير نهاية. وفيه تعليق حدوث العالم بما يستحيل ثبوته. وان قالوا حدث باحداث هو ذاته. فقد جعلوا ذات العالم في العدم احداثا وهو في الازل كان ذاتا. وكان جواهر واعراضا واجساما. فكانت محدثة في الازل. والموجود في الازل لن يكون محدثا بل يكون قديما فاذا كان العالم قديما موجودا في الازل فاعترضوا على هذا.

وزعموا ان معنى قولنا ان العالم حدث اي حصل على حالة لم يكن عليها.

قيل أهذه الحالة معنى راجع الى ذات العالم ام هى معنى وراء ذات العالم فباى الجواب اجابوا فقد ابطلناه وتبين انه حصل بهذا الاعتراض لاغيا هاذيا.

ثم يقال لهم اذا كان الموجود موجودا لذاته لا لمعنى وكذا الشيء

---

(١) زعموا: ا د س ن، قالوا: ف ق (زعموا: هامش ف ق) (٥) احالو: ا د س ف ق، حالوا: ن، خانوا: ص (٦) سئلوا: ف ق، فيسئلوا: د، فسئلوا: س، سئل: ن (٩) جواهر: ا د س ف ق، جواهرا: ن (١٠) ا ـــ في الازل: س د ف ق، ـــ: ن (١٢) وزعموا: د س ن، فزعموا: ف ق. علبها قيل أ: ا د س ف ق، قبل: ن. حدث: د س ف ق، محدث: ن (١٣) العالم: ا د س ص ف ق، العلم: ن. فباي الجواب احابوا: ا د س ف ق، فباى الجواب اجاب: ن، فاي الحوادث اجاب: ص (١٤) يقال: ا د س ف ق ن، يقول: ص. لهم: اد س ف ق، ـــ : ن (١٦) وكذا الشيء... لكان: ا د س ف ق، لا لمعنى لكان: ن، المعنى لكان: ص

شيء لذاته لا لمعنى. لكان / المعدوم ذاتا. فان قالوا: لا. قيل (١٩أ/أ) لم كان شيئا والشيء شيء لذاته وكذا العرض والجوهر /. (٢٠ب/د) وان قالوا كان المعدوم ذاتا. قيل لم لم يكن موجودا والذات الذي لاجله يتصف بالوجود قائم. وظهر بهذا ان قولهم نتيجة قول الدهرية بل هو عين ذلك بل هو شر من قول اصحاب الهيولي بدرجات.

فان اولئك ما اثبتوا في الازل الا الهيولي وهي شيء متحد الذات / عندهم (٢٨ب/ف) لاكمية له ولا كيفية وليس بجوهر ولا عرض. وهؤلاء اثبتوا جميع اجزاء العالم في الازل.

ثم من قال منهم: ان المعدوم / جسم في حالة العدم وجوهر ايضا. قيل (٢٦أ/س) له الجسم هو المتركب والجوهر ماقام به الاعراض اكان التركب قائما بالجسم في الازل والعرض بالجوهر.

فان قال نعم فقد جعل العرض قائما بالمعدوم وهو محال. وان قال لا. فقد اثبت جسما لاتركب له وجوهرا لم يقم به العرض. وفيه ابطال كون الجسم متركبا والجوهر حاملا للاعراض وفيه تصحيح قول المجسمة والنصارى.

ولقد صدق من قال ان المعتزلة مخانيث الدهرية ووراء هذا للمعتزلة اصول (٢٨أ/ق) فاسدة / ابطلوا بها على انفسهم اثبات حدث العالم.

وكذا الكرامية وغيرهم من اهل البدع الا انا تركنا ذكرها مخافة التطويل.

ونشير الى بعض ذلك اذا انتهينا الى الكلام معهم في ابطال مذاهبهم.

ولاهل الحق طرق كثيرة في اثبات حدث العالم. اعرضنا عن ذكرها تحرزا

(٤) شر من: د س ف ق، شهير: ب، (فراغ): ن (٦) هي: ا د س ن، هو: ف ق (٧) عرض: د س ف ق ن، بعرض: ا (١٠) تركب: ا د س ف ق، تركيب: ص ن (١٥) النصارى: د س ف ق، النصارى لعنهم الله تعالى: ن

عن التطويل وعلما منا بكفاية هذه الطريقة وبالوقوف على هذه الجملة عرف بطلان قول كل من يدعى قدم شيء ما سوى الصانع جل وعلا وصفاته مادة كان ذلك ام خلاء ام زمانا ام نفسا ناطقة كما يدعي قدمها جماعة من صابئة حرّان وابن زكريا الرازي المتطبب.

وكذا بطلان قول من يدعى قدم الافلاك وما فيها من الكواكب او قدم الطبائع فلم نشتغل بالكلام مع كل فريق واثبات حدث كل شيء من هذه الاشياء لاشتمال ما اقمنا من الدليل على ذلك كله.

وبالله المعونة والتوفيق.

---

(٢) الصانع جل (حلاله: ا د ) وعلا: ا د س ف ق، الله تعالى : ص ن (٥) بطلان د س ف ق، ـــ: ن (٦) مع كل فريق: د س ص ف ق ن، في نفي: ا (٧) الدليل: ا د س د الدلائل: ف ق (٨) وبالله المعونة والتوفيق: د س ص ف ق ن، ـــ: ا

## الكلام فى أن العالَم له محدِث

وإذا اثبتنا بالدليل ان العالم محدث وان المحدث جائز الوجود لا واجب الوجود. اذ لو كان واجب الوجود لكان مستحيل العدم. وكان قديما وقد ثبت حدوثه وانهُ قبل / الحدوث كان معدوما. ولما دل انه ليس (٣١أ/د) بمستحيل العدم ولا بواجب الوجود / بل كان جائز الوجود جائز العدم. (٢٠أ/ن) وما يجوز عليه الحالتان لايختص بإحداهما الا بتخصيص مخصص كالجسم لما جاز ان يكون متحركا وان يكون ساكنا لم يختص باحدى الحالتين الا بمعنى يوجب اختصاصه بها وهو الحركة /أ والسكون. (٢٦ب/س)

فكذا هذا بل كان العدم اولى به من الوجود لولا معنى بدلت به الحالة لانه كان عدما في القدم وبدلت الحالة بالوجود. فلابد من وجود معنى اوجب تبدله ولان العدم نفى فلا يقتضى تعليلا ولا مخصصا بخلاف الوجود واعتبر بعدم البناء ووجوده في مكان / مخصوص. (٢٩أ/ف)

ولان العالم يتصور ان يكون على غير هذه الهيئة والقدر ويتوهم ان يكون اكبر وازين من هذا ويتصوران يكون ادون منه فكانت هذه الحالة مع ما يخالفانه في الجودة والرداءة والصغر والكبر في حيز الامكان.

فاختصاصه بهذه الحالة لن يكون الا بتخصيص مخصص وبهذه الدلالة يستدل على وجود البانى لكل بناء يشاهد في الدنيا. وتقررت هذه الدلالة في العقول حتى ان من اجاز وجود ذلك جزافا من غير صانع له عد متجاهلا في نفسه ولايتوهم انه احدث نفسه بنفسه لأنه إن احدث

(٤) ولما دل: ج، دل: ا س ص ف قن، دل عليه: د، (٠) الوجود: اس ف ق، الوحودو: د ص ن (٥) الحالتان: ف ق، الحالان: س ن بتخصيص مخصص: د ف، بمخصص: ا س ق ن (١٢) وجوده: د س ف ق، وجود: ن (١٢) منه: ا ف ق ن، من هذا: د س (١٥) الجودة: اد ج — ف ق، الجود: ص ن (١٩) انه احدث: ا د س ف ق، احدث : ج، ايضا انه احدث: ن

نفسه بعد ما صار موجودا فهو محال من وجهين.

(٢٨ب/ق) احدهما وجوده قبل احداث / نفسه لا باحداث محدث، وتخصيص مخصص اياه بالحدوث وهو باطل. والآخر ايجاده نفسه بعدما صار (١٩ب/أ) موجودا. وايجاد الموجود / مستحيل ولايُتوهم ايضا انه احدث نفسه في حالة العدم. لما ان وجود الفعل من المعدوم محال.

يحققه أن الآدمي مع انه ليس بعرض بل هو جوهر وليس بجماد بل هو نام ليس بنبات بل هو حيوان وليس بعجماءَ بل هو ناطق. وهذه الحالة هي النهاية في القوة والتدبير للحيوانات الارضية. ولهذا يغلب بحِيَله اللطيفة وتدابيره الصائبة جميع الحيوانات الارضية فيستسخر الفِيَلَةَ العظام والأُسُودَ الضارية والحيات الناهشة فيستعملها في حوائجه كيف شاء واراد ويستخرج ما في قعور البحار من الحيوانات المائية ويستذل من الهواء الطيور الهوائية.

ثم هو في حال كمال عقله وعلمه بالامور وتمام قوته وبصارته بوجوه الحيل (٣١ب/د) والتدابير يعجز / عن تغيير صفة له ذميمة الى ما يستحْلِيه ويَهْوَاه من (٢٧أ/س) مضاد تلك الصفة كالدمامة والحسن وقصر القامة / وطولها وسواد بشرته وبياضها فلأن لايتأتى ولايتصور ايجاد اصل العالم مما هو معدوم اولى

يحققه أن كل عين من اعيان العالم اجتمعت فيه الطبائع المتضادة التى من شانه التباين. ومن طبعها التنافر. ولو تُركت هي وطباعها لتباينت وتنافرت فدل وجودها على خلاف ما يقتضى شأنها.

(١) بنفسه لانه ان احدث نفسه: اجد س ف ق ص ،ـــ: ن (٥) حالة: د س ن، حال: ف ق
(٧) ليس بنبات: ا د س ج ف ق، لا بنيان: ص ن (١١) كيف: ا س ف ق ن، كيف ما: د
(١٥) يستحليه: د س ف ق، يستحيله: ن

ان ذلك ليس من قبل ذواتها بل بقادر لا يغالب وعزيز لايمانع. وبالله المعونة.

وكذا اختلاف المتجانسات في الوقت وتباين المتماثلات بالمحل واجتماع المختلفات في الجوهر يقتضي مقدما قدَّم ومؤخرا أخَّر وجامعا جمع ومفرقا فرق. اذ لو كان الامر على مقتضى ذات كل واحد منها / لما اختلفت (٢٩ب/ف) المتجانسات في الوقت ولا تباينت المتماثلات بالمحل لاستواء كل من ذلك فيما يقتضيه الذات ولا اجتمعت المختلفات في الجوهر ليفرِّق ما يقتضيه ذات كل واحد منها. وحيث كان الامر على هذا ووجد اختلاف فيما توجب الذوات التسوية واستواء فيما توجب الذوات التفرقة كان ذلك دليلا على وجود صانع لها كامل القدرة نافذ المشيئة يفعل ما يشاء على حسب ما تقتضيه حكمته البالغة ومشيئته النافذة. وبالله التوفيق.

وثمامة بن الاشرس احد رؤساء المعتزلة ابطل على نفسه دلالة اثبات الصانع فانه / زعم ان المتولدات افعال لا فاعل لها. ولاشك انها حادثة كائنة (٢٠ب/ن) بعد ان لم تكن. فلما جاز حدوث كائن ما لابصانع احدثه جاز في جميع العالم.

وكذا ابو الهذيل / العلاف وبشر بن المعتمر وابن الروندي والكرامية (٢٩أ/ق) يزعمون ان التكوين حادث حدث لا باحداث احد. فانهم اتفقوا على هذا. وان اختلفوا في محل التكوين على ما نبين ذلك في تلك المسألة

---

(١) وعزيز: د س، عزيز: ق ن (٥) واحد: س ف ق- ن: س. منها: ا د ف ق، منهما : س ص ن (٧) ليفرق.. منها (منهما: ج س ص ): ا د ج س ف ق، ليفرق ما يقتضيه الذات ولا اجتمعت المختلفات ليفرق ما يقتضيه ذات كل واحد منهما: ن (فيه تكرار) (١٣) فانه زعم: د س ف ق، فزعم: ن (١٨) المسألة: د س ص ف ق ن، المسألة ان شاء الله تعالى: ا

(٢٦ب/ص) /ولو جاز ذا في التكوين لجاز في جميع اجزاء العالم.

(٢٧ب/س) وكذا الجبّائي وابنه / يزعمان ان ارادة الله تعالى حادثة لا في محل لا باحداث احد وايجاده.

فهؤلاء كلهم عجزّوا انفسهم عن اثبات الصانع على اصولهم الفاسدة.

والله المحمود على ما عصمنا معاشر اهل الحق عن الوقوع فيما يهدم قواعد الدين والتمسك بما يفضي بنا قياده الى مذاهب الملحدين.

والله اعلم بالصواب.

(١) ذا: ذلك: ن (٢) يزعمان: د س ف ق، يزعمون. ا، زعما: ص ن ب (٥) بنا: د ف ق س، ــ: ا ن ب. مذاهب: د س ف، ن، مذهب: ق (٦) والله اعلم بالصواب: ف، ــ: د س ق، ن

# الكلام في توحيد الصانع

/ واذا ثبت بما مر من الدلائل ان العالم لابد له من صانع لاستحالة (٣٢أ/د) اختصاص ما يجوز عليه العدم بالوجود، وتبدّل الحالة من العدم الى الوجود بعد ان كان معدوما بلا مخصّص خصصه به على مامر بيانه فبعد ذلك.

نقول: إما أن كان صانع العالم واحدا او كان اكثر من واحد ولا جائز ان يكون اكثر من واحد. لانه لو كان للعالم صانعان وهما عِلِمَا معدوما لو وجد لكان في حالة الوجود عرضا او جوهرا. لكان الامر لايخلو اما ان كان كل واحد منهما قادرا على ايجاده، واما أن لم يكن كل واحد منهما قادرا على ايجاده، واما ان كان احدهما قادرا على ايجاده دون الاخر.

/ فان لم يكن كل واحد منهما قادرا على ايجاده مع انه مقدور في نفسه. فاذا كل واحد منهما كان عاجزا لزوال قدرته عما هو المقدور في نفسه ولن يكون ذلك الا عن عجز، كما ان زوال العلم عما يصح تعلقه به لن يكون / الا عن جهل. (٣٠أ/ف)

والعاجز لا يكون إلهاً فاذن بطلت الوهيتهما.

ولو كان احدهما قادرا على ايجاده ولم يكن الاخر قادرا. فهذا الثاني لايكون إلٰها.

ولو كانا جميعا قادرَيْن أما ان قدر كل واحد منهما على ايجاده على الانفراد والاستبداد واما اَنْ قدَرا على ذلك على طريق التعاون. فان قدرا على طريق التعاون دون الانفراد كان كل واحد منهما عاجزا لزوال قدرته عما هو مقدور في نفسه. ولو قدر كل واحد منهما على الانفراد ثم اوجده احدهما.

---

(٨) كل: ا د س ف ق،ــ: ص ن (٩) كل: د س ف ق، ــ: ن (١١) في نفسه: د س ف ق،ــ: ن (٠) فاذاــ: ا (١٣) عجز: د ف ق ن، عجزه: س (١٨) فان قدرا على طريق التعاون: ا د س ص ف ق،ــ: ن (١٩) منهما: ا د س ص ف ق،ــ: ن

إما ان زالت عن ايجاده قدرة الاخر، وإما أن لم تَزُل. فان لم تزل قدرة الاخر فهذا محال. لان ايجاد الموجود محال. والمحال لايدخل تحت القدرة وان زالت قدرة الاخر عن ايجاده بعد ما كان ذلك مقدورا بسبب ايجاد صاحبه فقد عجّزه صاحبه، اذ ازال قدرته عما هو مقدور له.

ومن نفذ سلطان غيره عليه بالتعجيز فهو مقهور له داخل تحت تصرفه (٢٨أ/س) وهذا مما يستحيل على الله تعالى / فبطل اذاً أن يكون للعالم صانعان.

ولا يقال ان الواحد لما اوجده فقد زالت قدرته ايضا عن الايجاد لاستحالة ايجاد الموجود لما ان ايجاد ما هو قادر على ايجاده تنفيذ القدرة. وكيف يكون تنفيذ القدرة تعجيزا وازالة لها.

(٢٦أ/ص) فاما الصانعان / فكل واحد منهما قادر وله قدرة / على حدة فكان القول (٢٩ب/ق) بنفاذ احداهما، ازالةً للاخرى ضرورة فكان تعجيزا.

ونقرر هذه الدلالة ايضا من وجه اخر.

فنقول: انا نعيّن / جسما من الاجسام فنقول هل يقدر كل واحد منهما على ان يخلق فيه في وقت ما فيما يستقبل من الاوقات حركة او سكونا.

فان قالوا لا. فقد عجَّزُوهما. وان قالوا نعم. قلنا لو خلق احدهما في ذلك الوقت بعينه فيه حركة هل يقدر الاخر على ان يخلق فيه في عين ذلك الوقت سكونا. فان قالوا نعم. فقد ارتكبوا محالا حيث جوزوا

(٣) ايجاده: ا س ف ق ن، ايجاد: د (٦) مقهور: ا د س ف ق، مقدور: ص ن (٩) وكيف: ا ف ق ن، فكيف: د س (١٣) نقرر: د س ف ق، تقدر: ن (١٤) فيقال: د س ن ف (هامش)، فنقول: ص ف ق، (١٥) فيما: د س ف ق، مما: ن (١٦) لا: ا د س ص ف ق،ـــ: ن. عجزوهما: ا د س ص ف ق، عجز دهما: ن (١٨) محالا: د س ص ف ق ن، المحال: ا

اجتماع الحركة والسكون في وقت واحد / في محل واحد. (٢١أ/ن)

وان قالوا لا. فقد جعلوه عاجزا عما كان عليه قادرا، وقدرته زائلة عما كانت عليه ثابتة. وهذا هو التعجيز وهو محال على الصانع. والقول بثبوت صانعين يؤدي الي هذا. وما افضى الى المحال، فهو محال.

ولا يقال ان الواحد اذا اثبت فيه حركة زالت قدرته عن تخليق السكون فيه ولم يكن ذلك تعجيزا لنفسه ولم يكن ذلك محالا. فكذا في الاثنين لانا نقول ان من زالت قدرته عن اثبات شيء في محل باثبات غيره ضد ذلك الشيء كان عاجزا بتعجيز غيره اياه عن اثبات ماكانت قدرته ثابتة عليه باثبات ذلك الغير ضده. لان هذا منه تصرف في المحل ليمنع صاحبه (٣٠ب/ف)

وتعجيز غيره تارة يكون بمنعه عن تنفيذ قدرته بتصرفه في ذاته بابطال قدرته وتارة يكون بفعل في محل تصرفه باثبات ضد مايريد صاحبه اثباته فيه، واخراجه من أن يكون قابلاً لتصرفه باثبات ضد تصرفه فيه.

فأما من اثبت تصرفات في محل مع قدرته على اثبات ضده فيه على طريق البدل لن يعدّ عاجزا عن التصرف فيه، وان زالت قدرته لاستحالة الجمع بين الضدين / اذا كان هو الذي اثبت هذا الضدفيه باختياره مع قدرته (٢٨ب/س) على اثبات ضده على البدل بل هو آية كمال القدرة وعلامة نفاذ المشيئة. فاما في الإثنين فذلك علامة العجز والقهر على ماقررنا. والله الموفق.

---

(١) جعلوا: د س ص ف ق ن، جعلوه: ا (٥) ولم يكن: ا س ف ق، فلم يكن: د ن. ذلك: د س ف ق،ـــ: ن (١٠) بتصرفه: ا د س ف ق ، بتصرف: ص ن (١١) ضد: ا د س ف ق،ـــ: ص ن (١٢) لتصرفه: ا د س ف ق، للتصرف: ن (١٤) فيه: د س ف ق ن، وفيه: ا (١٥) هو الذي: ا د س ف ق، الذى هو: ص ن (١٦) آية: ا د س ف ق، انه: ن

وهذان الوجهان من الدلالة لايستقيمان على اصول المعتزلة. فان حركة مايوجدها الحيوان باختياره كان الله قبل وجودها عالما بها قادرا على ايجادها. فاذا اوجدها الحيوان على اصولهم واستبدّ بايجاده زالت قدرة الله تعالى عنه.

وكذا كان الله تعالى قادرا على ايجاد حركة في عضو من اعضاء الحيوان. فاذا أوجد الحيوان السكون فيه زالت قدرة الله تعالى عن ايجاد الحركة (٣٣أ/د) فيه. ومع ذلك / لم تزل الوهيته تعالى بتعجيز غيره اياه.

(٣٠أ/ق) فكذا اذا كانا اثنين وعجّز أحدهما / صاحبه عن شيء ما لم تزل ربوبيته والوهيته. وانما يستقيم ذلك على اصولنا والله الهادي الي الصواب.

وربما عدّى اهل الحق هذه الدلالة عن القدرة الى الارادة وقالوا نقدر في الاوهام وقوع الاختلاف بين الصانعين لو كانا للعالم في الارادة فيريد (٢٦ب/ص) احدهما ايجاد الحياة / في شخص والاخر ايجاد الموت فيه. وكذا هذا في الحركة والسكون، والسواد والبياض وجميع انواع المتضادات. فبعد ذلك. لايخلو اما ان يحصل مرادهما جميعا فيصير الشخص الواحد في حالة واحدة حيّا ميتا ساكنا متحركا اسود ابيض، وهذا محال. واما ان لايحصل مرادهما فيبقى الشخص لا حيا ولا ميتا لا ساكنا ولا متحركا. وهذا محال.

ويثبت عجز كل واحد منهما لتعطّل ارادته وامتناع اثبات ما يريد اثباته بمنع صاحبه اياه. اذ لولا ارادة صاحبه ضد مراده لحصل مراده ونفذت مشيئته وفيه بطلان ربوبيتهما جميعا واما ان ينفذ مراد احدهما دون الآخر وفيه اثبات الوهية من نفذت ارادته وبطلان الوهية الآخر. وهذه الدلالة تسمّى دلالة التمانع.

(٧) شيء: ا ص ف ق ن، ـــ: د (٩) وقالوا: ا س ف ق ن، قالوا: د (١٥) لا ساكنا: د س ص ف ق ن، ولاساكنا: ا (١٦) يثبت : ا س ف ق ن، ثبت : د

واخذها المتكلمون من كتاب الله تعالى قال الله تعالى: لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا.(١) وقال عز وجل: ولعلا بعضهم على بعض. (٢)

وقال الله تعالى: في ابطال الوهية من اعتقد عبدة الاصنام الوهيته: وان يَمْسَسْكَ الله بضر فلا كاشف له الا هو وان يَمْسَسْكَ بخير فهو على كل شيء قدير(٣) أى ان يَمْسَسْكَ بخير فلا دافع له الا هو. الا انه اكتفى بذكره في الاوّل عن الاعادة في الثاني ايثارا للاختصار / ، كما قال عز وجل في آية اخرى. والحافظين (٢٩أ/س) فروجهم والحافظات (٤) فكان فيه اثبات الوهيته لنفاذ مشيئته والاستدلال/ (٣١أ/ف) على كمال قدرته / بذلك على ما قال: فهو على كل شيء قدير (٥). (٢١ب/ن)

وابطال ربوبية غيره بعجزه عن كشف ما اثبته الله تعالى وقال في آية اخرى: وان يمسسك الله بضر فلا كاشف له الا هو. وان يردك بخير فلا راد لفضله (٦). وقال في آية اخرى: قل أَفَرَأَيْتُمْ مَاتَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللّٰهِ اِنْ اَرَادَنِيَ اللّٰهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ اَوْ اَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ (٧) ووجه الاستدلال على ما مر وقال عز وجل في آية اخرى: قُلْ اَرَاَيْتُمْ اِنْ اَخَذَ اللّٰهُ / سَمْعَكُمْ وَاَبْصَارَكُمْ وَخَتَمَ عَلٰى قُلُوبِكُمْ مَنْ اِلٰهٌ غَيْرُ (٣٣ب/د) اللّٰهِ يَأْتِيكُمْ بِهِ (٨)

استدل بانعدام القدرة لغيره على الاتيان بهذه الاشياء عند اخذه اياها على وحدانيته واستحالة الوهية من لاقدرة له على ذلك.

---

١ــ الانبياء ٢٢، ٢ــ المؤمنون ٩١، ٣ــ الانعام ١٧، ٤ــ الاحزاب ٣٥ (٣) الوهيته: د ق ف س، ــ: ن (٥) دافع: ا س د ف ق، واقع: ص ن (٦) وكما: ف، كما: س ق. فكان: س ق، كان: ف (٥)ــ الانعام ١٧ (٦) يونس ١٠٧ (١٣) افرأيتم: د س ص ف ق، ارأيتم: ان (٧) الزمر ٣٨ (٨) الانعام (٤٦)

وهذه الدلالة لا تستقيم على اصول المعتزلة فانهم يقولون ان الله تعالى اراد من كل كافر الايمان واراد الكافر من نفسه الكفر فنفذت ارادة الكافر (٣٠ب/ق) وتعطلت ارادة / الله تعالى ولم تبطل مع هذا ربوبيته. ولم يزل اوائل المعتزلة كانوا يرومون التخلص عن هذا الالزام بحيل ضعيفة فلم يتمكنوا منه والتزموا العجز عن اثبات الوحدانية بهذه الطرق التى علم الله تعالى امينه على وحيه المبعوث لاظهار الحق عند دروس اثاره وطموس اعلامه ومناره. وتمسكوا بطرق ضعيفة لاطائل تحتها ولا امكان للتعويل عليها.

(٢٨أ/ص) منها انهم قالوا لو كان للعالم / صانعان لكان كل واحد منهما قادرا لنفسه، ويكون مقدور كل واحد منهما مقدور الاخر فيقتضى هذا ان يصح ان (٢١أ/أ) يفعل احدهما ويتركه الاخر فيكون مفعولا / متروكا موجودا معدوما وهذا محال. واثبات صانعين يؤدي الى هذا. والمؤدى الى المحال محال. وهذا الاستدلال فاسد.

(٢٩ب/س) لان احدهما لو اوجده لصار موجودا ولا يكون معدوما بترك الاخر او الامتناع عن الفعل. لانه كان معدوما. ولم يتعلق عدمه به.

الا ترى ان رجلين لو كانا قادرين على نقل خشبة من مكان الى مكان فنقلها احدهما وترك الاخر نقلها صارت منقولة بنقل الناقل ولم يبق فى المكان الاول لترك الاخر نقله فكذا هذا.

---

(٤) كانوا : ا د س ف ق، ــ: ص ن (٦) امينه على وحيه: ا س ف ق ن، وامينه على وجهه: د (٩) فيقتضي: ا د س ص ف ق، فيفضي: ن. الاخر + تعالم مقدورا لكل واحد منهما فيقتضي: د (١٤) او: و: س (١٧) الاول: ا د س ف ق، ــ: ن ص. لترك: ا ف ق ن، بترك: د س. هذا: ا د س ص ف ق، هنا: ن

ومنها انهم قالوا لو صح اثبات إلٓهين لصح اثبات آلهة لا نهاية لهم في العدد. اذ لاعدد اولى من عدد. ولو جاز اثبات الهة لايتناهون لجاز أن يفعل كل واحد منهم فعلا فيوجد من الافعال ما لانهاية له في العدد وهذا محال.

فيقال لهم ان الواحد من القدماء لانهاية لمقدوره ومع ذلك لايجوز أن يوجد بقدرته الا ما يحصره العدد. فكذا في القدماء. ولان ما ذكرت من الاستحالة ثابت في القدماء بلا نهاية. فاما في العدد المتنا هي فلا تثبت تلك الاستحالة فينبغي ان يجوز ذلك وابطال ما لا يثبت المحال بثبوته لابطال ما يثبت المحال بثبوته جهل فاحش./ (٣١ب/ف)

فلما انتهت نوبة رئاسة المعتزلة الى أبي هاشم ورأى تعذر اثبات الوحدانية / بالدلائل العقلية على اصولهم الفاسدة وتحير سلفه في ذلك فزعم ان (٣٤أ/د) لادلالة في العقل على وحدانية الصانع. وانا عرفنا ان الصانع واحد بدلالة السمع دون العقل. ولو خُلّينا وعقولَنا لجوزنا ان يكون للعالم صانعان واكثر. واشتغل بالاعتراض على دلالة التمانع التى هى اشهر دلالات اهل التوحيد. فزعم ان قدرتهما او قدرة احدهما على ما اوردتموه يخرجهما او احدهما عن الربوبية فدخل هذا في جملة المستحيلات التى لايوصف احدهما بالقدرة عليه ولا بالعجز عنه كما منعتموه انتم في الواحد من الوصف بالقدرة على الظلم والكذب وسائر الاوصاف التى لاتليق بالباريء عز وجل. ومن الوصف بالعجز / عنها للاستحالة. (٣١أ/ق)

فكذا يعتذرون في الاثنين قال ويوضحه على قول من يقول بتعميم الارادة

(٣) منهم: د س ، منهما: ا،ـــ: ص ف ق ن (٧) مالا: د س ف ق، ما: ن (٩) رئاسة: د س ف ق، رساية: ن (١٠) بالدلائل: ا س ف ق ن، بالدلالة: د (١٥) سلفه: د س ص ف ق ن، شغله: ا (١٢) لجوزنا: د س ص ف ق ن، فجوزنا: ا (١٩) فكذا: د س ف ق، فلذا: ن. قال: ا د س ف ق ـــ: ن. قول: د س ف ق، ـــ: ن

(٢٢أ/ن) في الكائنات ان الارادة لاتخالف عندهم / المعلوم. والمعلوم لايخالف الكائن فكيف يتوهم من احدهما ارادة خلاف صاحبه وفي ارادة خلاف صاحبه خلاف معلومه.

قيل له ان اول مايلزمك باعتراضك هذا تخطئة الله تعالى في تعليمه رسوله (٢٠أ/س) /المبعوث صلى الله عليه وسلم لدعوة من اعتقد مع الله الها اخر ودان باثبات الشريك له دلائل الوحدانية واستحالة الوهية من سواه من الاصنام والاوثان. (٢٨ب/ص) اذ ما علم من الدليل فاسد ومعترض لادلالة / فيه على ما أُستدل به عليه اذ هو دليل عقلي ولا دلالة في العقل عليه وليس في ثبوت العجز دلالة بطلان الالوهية.

فكان ما اثبته الله تعالى في القرآن وعلمه رسوله صلى الله عليه وسلم من دلائل التوحيد وابطال الوهية من سواه ليحاج به من اعرض عنه وعانده فاسدا معترَضًا.

ومن جوز على الله هذا فقد نسبه الى الجهل أوالسفه لانه تعالى ان لم يعلم بفساد هذا الدليل فهو جاهل وان علم بفساده ومع ذلك علمه رسوله صلى الله عليه وسلم ليحاج به من خالفه في التوحيد وتمسّك بالشرك فهذا منه سفه.

ومن وصف الله تعالى بالجهل اوالسفه فقد كفر به من ساعته ثم ابطل على نفسه الدلالة السمعية على ابطال القول بالتثنية والشرك. وذلك لأنه لمّا جاز عليه الجهل والسفه وجاز ايضا عليه العجز عما هو مقدور في نفسه، وزوال قدرته عما تعلقت به قدرة غيره على ما قررنا، في تعذر

(١) لاتخالف عندهم: ا د س ف ق، عندهم لاتخالف: ن (٦) ومعترض: د س، معترض: ف ق ن، اذ: و اذ: د فقط. الدليل: د س ف ص ق ن، الدلائل: ا (٩) فكان: د س ص ف ق ن، وكان: ا. اثبته: د س ف ق، اثبت: ن (١٢) تعالى: ا د س ف ق، يقال: ن (١٦) به: س ف ق، ـــ: د ن (١٥) زوال: د س ف ق، زال: ن

اثبات الوحدانية على أصلهم بما ذكرنا من الدليلين قبل دلالة التمانع/ (٢١ب/أ) لجاز عليه الكذب وتأييد / الكاذب بالدلائل. (٣٤ب/د)

ولما لم يخرج بذلك عن الالوهية واستحقاق العبادة لا يخرج عن ذلك بهذا ايضا ولعله اقام جميع المعجزات / على ايدى الكذابين وفيه ابطال (٣٢أ/ف) الدليل السمعي اصلا. ولا دلالة في العقل على اثبات الوحدانية عنده. فاذاً لادليل عليه لا من حيث العقل ولا من حيث السمعُ. ولعل مراد هذا الملحد ابطال الوحدانية وافساد القول بالرسالة ورفع الشرائع باسرها وهدم قواعد الدين عن اصلها. ولولا هذا لكان اذا بان له فساد مذاهب القدرية لافضائها الى ابطال القول بالوحدانية لتركها واخذ بمذاهب اهل الحق.

ولما صار الى تقوية القول بالتثنية وابطال دلائل التوحيد وحيث لم ينقد للحق و لم يقر ببطلان ما كان عليه من المذاهب / دل أن مراده ما بينا. (٣٠ب/ص) ثم العجب انه مع هذه العقيدة يلقِّب نفسه باهل العدل / والتوحيد وهذا (٢١ب/ق) هوآية الوقاحة وقلة الحياء والدين.

واعجب من هذا كله أنه لم يَعْدَم من يتّبعه على هذا الرأي البادى عواره الظاهر فساده الهادم لقواعد الدين المؤيد لاقاويل الملحدين ويرضى به اماما يعتمد عليه ويُلقى مقاليد امور دينه اليه والله تعالى يعصمنا عن قول يفضى الي الالحاد ويصوننا عن الزيغ عن سبيل الرشاد ثم يقال له اليس أن الله تعالى قال، لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا (١).

(٣) بذلك: ق د س ن، بالعجز: ف (٤) الكذابين: ا ف ق س، الكاذبين: د ص ن (٥) في: د س ص ف ق ن،ـــ: ا (٥) لا : د س ف ق، ـــ: ن (١١) بينا: ا د س ف ق ، ذكرنا: ن (١٢) باهل: ا ف ق ن، اهل: د س. هذا: ا د س ف ق،ـــ: ن. العدل والتوحيد: د س ن، التوحيد والعدل: ف ق (١٣) الدين: ا س ف ق ن، في الدين: د (١) الانبياء: ٢٢

وقال عز وجل: وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ إِذاً لَذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ (٢). وما ذكر من الايات التى مر ذكرها. ولا شك ان علو البعض على البعض وفساد السموات والارض غير متصور مع الاتفاق في الارادة.

فلو كان الاختلاف فيها غير متصور لكان الله تعالى معلما رسوله صلى الله عليه وسلم أن يُحَاجَّ المشركين بما لايصلح ان يكون دليلا / وكذا (٢٩أ/ص) بتعليمه اياه مُحاجَّة الكفرة بالدليل العقلي مع انه لادلالة فيه على ذلك كان سفيها جاهلا. ومن نسب الله تعالى الى شيء من ذلك كان ممن لايخفى كفره على احد / ولوجب على اقرب الناس اليه ابانة رأسه عن (٢٢ب/ن) جسده وقطع مادة شره عن ضعفاء المسلمين.

ثم نقول له اما حل الشبهة الاولي ان ما ذكرتم من الدلالة يخرجهسا او احدهما عن الربوبية وذلك محال. كما قلتم في الواحد انه لايوصف بالقدرة على الكذب فهو ان هذا تمويه. فان المستحيل / هو ابطال ربوبية من (٣٥أ/د) ثبتت ربوبيته ولم تثبت ربوبية اثنين ليكون مايوجب بطلان ذلك مستحيلا. بل علم ثبوت صانع للعالم بدلالة المحدثات.

ثم اخطرنا بالبال ان صانعا اخر جائز الوجود او ممتنع الوجود. فتأملنا فعلمنا انه ممتنع الوجود / لما مرّ انه لو كان مع الله الهٌ اخر لكانا جميعا (٣٢ب/ف) عاجزين او كان احدهما عاجزا والعاجز لايصلح ان يكون الها فكان ذلك دليلا ان لاتصور لثبوت صانعين. فلم يكن هذا دليلا يوجب بطلان ربوبية من ثبتت ربوبيته. بل كان دليل استحالة ثبوت صانعين بخلاف صانع واحد. لانه ثبتت ربوبيته بالدليل الموجب وبطلان ربوبية

(١) المؤمنون ٩١. وما كان معه من اله اذا ـــ: ا (٧) الى: د س ص ف ق ن، عى: ا (١٤) بعالم: د س ن، العالم: ف ق، (١٦) اله: د ف ق (مصحح)، الها: س ن. جميعا: ا د س ن، ـــ: ف ق كان: ا د س ق ن، ـــ: ف

من ثبتت ربوبيته محال لكون ربوبيته واجب الوجود، مستحيل العدم. فمن لم يعرف / الفرق بين ابطال ما هو مستحيل البطلان وبين امتناع (٣١أ/س) ثبوت ما وُجد دليل امتناعه فهو قليل الحظ من العلم بالحقائق.

والذي يدل على بطلان كلامه وبُعْدِ استشهاده أنه شبه هذا باستحالة ثبوت القدرة على ظلمه او كذبه وهذا غاية الجهالة فانا صورنا ثبوت قدرة كل واحدمنهما / على ما لايستحيل ثبوت القدرة عليه لولا مَنْعُ (٣٢أ/ق) صاحبه اياه.

فان احدهما اذا اراد اثبات السواد في محل او اثبات الحركة او الحياة فيه فقد اراد اثبات ما هو مقدور في نفسه اذ السواد والحركة والحياة داخلة تحت القدرة. لولا تحصيل صاحبه اضدادها فحيث لم يقدر على اثباتها، فانما لم يقدر لمنع صاحبه اياه عن تنفيذ مراده. فكان هذا من صاحبه تعجيزا له. وكذا على القلب.

فاما وجود الكذب من الباري عز وجل ففي حيز / المستحيلات لما ان (٢٢أ/أ) صدقه تعالى ازلى ممتنع العدم ولا وجه لوجود كذبه مع وجود صدقه لاستحالة اجتماعهما ولا وجه الى القول بانعدام الصدق ليثبت الكذب لاستحالة العدم على الازلي لكونه واجب الوجود وانتفاء القدرة عما يستحيل دخوله تحت القدرة لا يكون عن عجز، بل لخروج المحل عن ان يكون قابلا للقدرة. فلا يوجب ثبوت العجز الذي هو نقيصة منافية للقدم.

---

(١ـــ٢) محال... الفرق: ا د س ف ق،ـــ: ن. ثبتت: تبتت له: د (٦) لولا: د س ف ق، ولا: ن (٧) فيه: ا س ف ق ن،ـــ: د (١٠) تحصيل: س ص ف ق د ن، يحصل: ا (١١) فانما: ا س د ف، انما: ص ق ن (١٥) ولا وجه لوجود.. اجتماعهما: ا د س ف ق،ـــ: ن (١٥ـــ١٦) الكذب ... القدرة: ا د س ف ق،ـــ: ن (١٨) نقيصه: ا د س ف ق، نقضه: ن ص

فاما انتفاء القدرة عما هو مقدور في نفسه فلن يكون لامتناع المحل قبولَه فكان لثبوت مايضادها وهو العجز الذي هو من امارات الحدث. فمن (٣٥ب/د) قاس خروج الحركة او الحياة / او السواد مع انه ليس في انفسها مما يمتنع عن قبول القدرة بخروج الكذب مع انه في نفسه ما يوجب امتناعه (٢٩ب/ص) عن قبول القدرة فهو جاهل بشرائط القياس/غير بصير بالفرق بين المحال والممكن.

وكذا صيرورة الظلم صفة لله تعالى محال لما أن فعله الازلي عدل وافضال عندنا ويمتنع قيام الظلم به مع قيام وجود ذلك. ويستحيل على ذلك العدم (٣١ب/س) فكان محالا كما في الكذب / . فاما في الحركة والسكون فالامر بخلافه على ما بينا.

وعند الاشعري فالقدرة على الظلم محال لما ان الظلم هو التعدي في الفعل (٢٢أ/ف) عما / جُعل له وارتكاب المنهي ولا نهي لاحد على الله تعالى. فالقدرة على الظلم تستحيل لانها قدرة على اثبات ولاية الامر والنهي لغير الله تعالى عليه وادخاله تحت قهر غيره. وهذا كله محال ممتنع.

فاماما الزمنا فليس بممتنع في نفسه. فكان انتفاء القدرة عن عجز فيه وقهر لصاحبه عليه حيث منعه عن اثبات مقدوره. والعجز من امارات الحدث وهو مناف للربوبية وفيما ألزم هو الامر بخلافه على ماقررنا.

(١) فلن يكون: س ف ق، فلم يكن: ن (٣) انفسها: ا ق د ف س، انفسهما: ص ن. مما : ف ق، ما: د س ن (٧) الازلي: ا س ق ن، الازل: ص ن (٨) فاما: د س ف ق، فاماما: ن (١٠) على الظلم: ا د س ف ق،ـــ: ن (١٥) فاماما: د س ص ف ق ن، فاما: ا (١٦) والعجز من: العجز عن: س (١٧) قررنا: ا د س ص ف ق، قدرنا: ن

فاما / الشبهة الثانية وهي ان الاختلاف في الارادة غير متصور على قول (٢٣أ/ن) من يقول بعموم الارادة في الكائنات لان الارادة عندهم لاتخالف العلم.

فنقول: لو لم يكن ذلك متصورا لما ابطل الله تعالى قول الثنوية ولا اثبت وحدانيته بما تلونا من الآيات.

ثم نقول لهم ان ايراد هذه الشبهة صدر عن جهلكم بمذاهب خصومكم. وذلك / لأن القائلين بعموم الارادة في الكائنات لم يقولوا بعمومها لعموم (٣٢ب/ق) العلم وموافقة الارادة العلم لان عندهم يتعلق علم الله تعالى بذاته وصفاته ولاتتعلق ارادته بذلك. فان الله تعالى يعلم ذاته وصفاته. ولا يقال يريد ذاته وصفاته لتعلق الارادة بالحوادث دون ما هو أزلي.

فاذا الارادة عندهم موافقة للفعل اذ بها يخرج الفعل عن حد الاضطرار الى حد الاختيار. والله تعالى يفعل باختياره. فكان جميع ما فعله الله تعالى فعله بارادته. فكان القول بعموم الارادة في الكائنات عندهم لعموم الفعل عندهم في الكائنات.

لان من مذهبهم أن الحوادث كلها حدثت باحداث الله تعالى وتخليقه. اذ ليس لغيره قدرة التخليق فكان القول بذلك قولا بعموم الارادة لاستحالة امتياز ارادته عن فعله لامتناع كونه مضطرا في افعاله.

ولهذا قال الشيخ الإمام ابو منصور الماتريدي رحمة الله عليه ان القول بارادة المعاصي تابع للقول بخلق الافعال. فاذا ثبت انها مخلوقة. والله تعالى ليس بمضطر في تخليقه كان ما هو مخلوقه مرادا له.

(١) فاما: د س ف ق ن ص، واما: ا (٣) لو: د س ف ق،ــ: ن (٥) جهلكم: ا د س ف ق، جهل: ن. لان: د س ف ق، ان : ان (٧) يتعلق علم الله: ا د س ف ق، علم الله يتعلق : ن (١٠) موافقة: ا د س ف ق، الموافقة: ن (١٨) والله: ا د س ف ق، لله: ص ن

وقولهم ان الارادة توافق العلم دون الامر خرج على طريق المساهلة تيسيرا (٣٢أ/س) / على المتعلمين. فأما حقيقة المذهب فعلى ما قررنا.

واذا كان الامر كذلك فلو كان مع الله خالق آخر وكان ما يخلقه ذلك غير متعلق بفعله لم يكن متعلقا بارادته فيُتصور الاختلاف بينهما في الارادة كما يتصور الاختلاف عندكم بين الله تعالى وبين العبد في الادارة (٣٠أ/ص) لكون افعال العباد / خارجة عن فعله فكان خروجها عن ارادته جائزا. (٣٣ب/ف) لو سلكت هذه الطريقة لبطل كلامه واضمحل اعتراضه /.

والشيخ الامام ابو الحسن الرُّسْتُغْفَنِي رحمه الله تعالى ذكر في كتابه المسمى بالارشاد ان الالزام من حيث القدرة لا من حيث الارادة فكانه التزم ان الالزام من حيث الارادة غير ممكن لما فيه من امتناع الاختلاف بينهما في الارادة.

وكذا ابو اسحق الاسفراييني ذكر بعد ما ذكر كلام ابي هاشم فقال وليس هذا وجه الاستدلال به لكنه ما قدمنا من تحقيق القدرة ونفى النقيصة ثم نرتقى منه الى الارادة فهذا منه ايضا تسليم أن حقيقة الالزام في اثبات القدرة دون الارادة. فيبقى الاشكال أن الله تعالى اثبت الاختلاف في الادارة ولو لم يكن متصورا لَمَا اثبت ذلك على ما مر ذكره.

فنقول وبالله التوفيق: ان من المعلوم الذي لاريب فيه ان الاستدلال بقوله تعالى ''لَفَسَدَتَا''. وبقوله تعالى ''وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ'' هو (٣٣أ/ق) الاستدلال بنفاذ قدرة كل منهم لما ان / كلا منهم يفعل غير ما يفعل من وارءه من الالهة وَيُنَفِّذُ قدرته فيما يوجب عُلوَّ أمرِه وظهور ملكه وسلطانه.

(١) طريق: ا د س ف ق،ـــ: ص ن (٢) فأما: واما: ف ق (٣) وكان: د س ف ن، كان: ق (٧) واضمحل: او اضحمل: ق (١١) ابو اسحق: ا د س ف ق، ابو الحق: ن (١٣) النقيصة: د س ف ق، النقيضة: ن (١٥) لو: ا د س ف ق،ـــ: ن (١٩) ينفذ: ا د س ف ق، يتقدر: ن

وكذا بقوله تعالى: ''قل أرايتم ان اخذ الله سمعكم وابصاركم''.. الاية.(١)

وكذا بقوله تعالى: وان يمسسك الله بضر فلا كاشف له الا هو. (٢)

فاما الاستدلال بقوله: وان يردك بخير، وكذا بقوله تعالى: ان ارادني الله بضر، وقوله: ان ارادني برحمة، فالمراد من ذلك هو الفعل لا الارادة. الا ترى انه قال: هل هن كاشفات ضره هل هن ممسكات رحمته(٣) / (٢٣ب/ب) وانما يحتاج الى الكشف والامساك بعد الفعل لا بعد الارادة فاذاً كان التعلق بالقدرة واثبات العجز غير اَنَّ تنفيذ / القدرة لن يكون بدون (٣٦ب/د) الارادة فكانت هى ثابتة ضرورة ثبوت القدرة على ما هو الحكم في المتلازمين وقد اقمنا الدلالة على ان خروج المقدور عن القدرة يكون عن عجْزٍ. وذلك مناف للربوبية.

فكان من ضرورة وقوع التعارض في القدرة لو كانا اثنين وقوع التعارض في الارادة اذ هي لاتمتاز عن القدرة وكل ما يمتاز عن القدرة فليس بارادة بل هو تَمَنٍّ والقديم غير موصوف به لانه من امارات العجز.

ولهذا قال ابو اسحق الاسفراييني والله اعلم، بعد ما حكى اعتراض ابى هاشم على الارادة. وليس هذا وجه الاستدلال به لكنه ما قدمنا من تحقيق القدرة ونفى النقيصة ثم نرتقى منه الى الارادة اي لما ثبت التعارض في القدرة وتعطلت قدرتهما او قدرة احدهما ثبت ذلك في الارادة ضرورة استحالة امتيازهما. اذ ما امتازت عنه الارادة اضطرار ليس بقدرة.

والله الموفق.

---

(٦) التعلق: ا د س ف ق، التعليق: ن (٧) لن: ا س ف ق ن، ان: د (١١—١٢) لوكانا ... عن القدرة: ا د س ف ق. —: ن (١٢) ٢— عن: ا د س ف ق،—: ن (١٤) ابو اسحق: د س ف ق، ابو الحق: ن (١٨) اذ : د س ف ق، اذا: ا، او: ص ن. عنه: د س ص ف ق ن، عند: ا (١٩) والله الموفق: الهادي الى الرشاد : ف (١) الانعام: ٤٦ (٢) يونس: ١٠٧ (٣) الزمر: ٣٨

## الكلام في ابطال قول المجوس

ثم اذا ثبت بما بينا ان الصانع القديم واحد، بطل قول المجوس ان للعالم صانعين احدهما خيرٌ خلق ما كان من اجزاء العالم حسنا ويسمى عندهم يَزْدَانَ والاخر شِرِّيرٌ. كل شر وفساد في العالم منه وهو الذي خلق الاجسام الضارة والسموم القاتلة والاجساد المستقذَرة المُنْتِنَة ويسمى عندهم اَهْرَمَنْ.

واتفقوا على القول بقدم يزدان. واختلفوا في اهرمن. زعم بعضهم انه قديم. وزعم بعضهم انه محدَث حدَث من فكرة رديئة حصلت مِنْ يزدان. فانه تفكر في نفسه هل يخرج عليه من يضاده في ملكه فتولد من هذه الفكرة عفونة في بعضه وتولد من تلك العفونة اهرمن.

وقالت فرقة منهم يسمون المَسْخِيَّة أن يزدان كان نورا محضا ثم انمسخ بعضه فصار ظلمة فكان اهرمن من تلك الظلمة.

(٣٣ب/ق) وقوم منهم يقال لهم الزَّرْوَانِيَّة / يزعمون ان زَرْوَان وهو النور القديم عندهم. شك في صلاته شكةً فحدث الشيطان وهو اهرمن من تلك الشكة. وانما كان يصلي طلبا ان يكون له ولد.

وبعضهم قالوا لا بل زَمْزَمَ زَرْوَان في صلاته سبعة آلاف سنة وتسعمائة (٣٣أ/س) وتسعا وتسعين سنة ليكون له اِبْنٌ ثم اهتم وقال لعل هذا / لايكون فكان هُرْمُزْ من العلم الاول وابليس وهو آهْرَمَنْ عندهم من هذا الهمِّ: ثم هم

(١،٢) المجوس: ا د س ف ق، المجوس لعنهم الله: ب ص ن (٣) خلق: ا س ف ق ن، خالق: د (٥) المستقذره : ا د س ف ق ب ، المتقذرة: ص ن. (٥) المنتنة: ا د ف ق ن، المنتة: د. اهرمن : د س ص ف ق ن،ـــ: ا (٦) واتفقوا... في اهرمن : ا ف ق ن،ـــ: د س (٧) محدث: ف ق،ـــ: د س ن (٩) المسخية: ا د س ف ق، المسخية لعنهم الله : ص ن (١٦) وهو: س ف ق، هو: ن (١٧) هرمز: ا د س ف ق، اهر من: ن ب

مع اختلافهم / . (٣٧أ/د)

زعموا ان اهرمن حارب يزدانَ ودامت المحاربة بينهما ثلاثةَ الاف سنة ثم وقعت بينهما هُدْنَةٌ فهما على تلك الهدنة الى ان تنقضي مدة الهدنة ولهم في بدء الخلق / خرافات كثيرة لايُطْلِق العقل اخطارَها على القلب (٣٢أ/أ) لركاكتها في نفسها.

وشبهتهم ان في اجزاء العالم ما هو ضارّ شِرِّير قبيح مستقذَر. وايجاد هذه الاشياء ليس بحكمة. والبارئ حكيم فلن يجوز منه ايجاد هذه الاشياء لما انه يستحيل عليه السفه ولاشك أنها محدثة. فلابد لها من محدث. فعلمنا ان لها محدِثا سفيها وهو اهرمن.

وكذا موجد الشر شرير. والبارئ جلّ وعلا منزه عن هذا الوصف. فدل ان وجود الشر كان بايجاد غيره لا بايجاده.

الا انا نقول ان ما اقمنا من الدلالة موجب بطلان ان يكون مع الله قديم اخر فبطل القول بقدم اثنين. ولان القول بقدم السفيه مع ان السفيه ناقص، محال. إذ من شرط القدم الكمال / لان ذاتا ما لايوجب نقصه (٢٤أ/ن) لا في ذاته ولا في صفته اذ ذلك اقتضاء عدمه وذات ما لايقتضي عدمه اذ لو اقتضاه لما تصور وجوده فاذا كل نقص يمكن في ذات ما فذاك باثبات غيره ليعرَف بنقصان / هذا كمال مثبته. (٢٤ب/ف)

ولو كان اهرمن محدثا على قول القائلين انه محدث فلا ينبغي ان تكون له قدرة الايجاد لما فيه من اثبات التمانع وقد بينا فساد ذلك.

(٢) مدة: مدة تلك: س (٣) يطلق: ا د س ف ق، لايطيق: ن . اخطارها: ا د س ف ق، احضارها: ن، احصارها: ص (٤) شرير : د س ف ق، شر: ن، شيء: ا. مستقذر: متقذر: ن (٥) لما: ا د س ف ق، فلما: ن (١١) ان ما : ا ق ف، ما : د س ، ان: ص ن (١٤) صفته: د س ص ق ن، صفاته: ا ف. ذلك: ا د س ف ق، ذلاك: ص ن (١٨) الامجاد: ا د س ف ق، بالايجاد : ن

(٣١أ/ص) وما زعموا من استحالة وجود الشر / بفعل الحكيم وخروج هذه الاجسام المستقبحة المستقذرة عن الحكمة ويستحيل على الله تعالى السفه.

قلنا لهم لما جاز الجهل على النور القديم عندكم وجاز عليه الشك والهم (٣٣ب/س) والحاجة الى طلب الولد، وجاز عليه العجز / عن قهر عدوه حتى صالحه وهادنه جاز عليه الشر وأى شر فوق هذه الشرور.

ثم يقال لهم تلك الشكة والفكرة التي حدث منها اهرمن حدثت منه باختياره ام لا باختياره. فان حدثت منه باختياره فمنه اصل الشرور. فاذا جاز منه إيجاد اصل الشرور فلماذا لايجوز ايجاد ما هو دونه من (٣٤أ/ق) الشرور / وان حدثت لا باختياره قيل حدثت بفعله الاضطراري ام بنفسها لابفعل احد. فان حدثت بفعله الاضطراري فهو اذا مضطر عاجز اذ المضطر من يوجِد غيرُه فيه فعلا.

وكل من هو عاجز ومحل لمقدور غيره، فهو محدَث. فالقول اذاً بقدم يزدان محال. وإن حدثت الفكرة بنفسها لابفعل النور باختياره او اضطراره فهو محال. لما مر من استحالة حدوث حادث لا باحداث احد. ولو جاز ذا لجاز حدوث جميع العالم بنفسه وبطلت الدلالة على الصانع. ثم لو حدثت الفكرة او الشكة بنفسها هل كان القديم عالما بحدوثها ام لا؟

---

(٥) واى شر: د س ص ق ف ن، واي: ا (٦) الشكة: ا د س ف ق، الشك: ص ن (٨) منه: ا د س ف ق، ـــ: ن (٨) فمنه: ا د س ف ق، فمن : ص ن. الشرور: ا د س ف ق، الشر: ص ن (٩) قيل حدثت : د س ف ق، حدثت: اــــ: ص ن. (١٠) ام: (١٠) ا د س ف ق، او: ن (١٠) فيه: د س ف ق،ـــ: ن (١٢) بقدم: ا د س ف ق، تقدم: ن (١٦) حدثت: ا د س ف ق، وجدت: ن

فان قالوا لا. فقد جهّلوه والجهل لايليق بالصانع القديم. وان قالوا نعم. قيل هل كان قادرا على منعها عن الحدوث؟ فان قالوا لا فقد عجّزوه وهو ايضا مناف للقدم. وان قالوا نعم. قيل لهم فلم لم يمنعها عن الحدوث لئلا يتولد منها ما هو اصل الشرور. فاذن صار وجود الشر مضافا الى اختياره وارادته.

ويقال للمسخية منهم أن ما تزعمون من إنمساخ بعضه محال من وجوه:

احدها اثبات التبعض والتجزي وهو على القديم محال على ما نبين في ابطال قول المجسمة اذا انتهينا اليه ان شاء الله تعالى.

والثاني ان القول بتغير القديم محال. على ما نبين ايضا بعد هذا ان شاء الله تعالى.

ثم نقول لهم لما جاز الا نمساخ على بعضه جاز على كله لثبوت الموافقة من جميع / الوجوه بين جميع اجزائه فما جاز على البعض جاز على الكل. (٣٤أ/س) فلا امان لكم من ان ينقلب جميع اجزاء القديم شياطين وأبالسة. وهذا ظاهر الفساد. اذ لو جاز هذا لجاز انقلاب جميع الشياطين والاجسام القبيحة آلهة قديمة. وكل ذلك خارج عن قضية العقول.

وما قالوا من استحالة ايجاد الحكيم الشرور والقبائح لكون ذلك كله سفها فهو ممنوع. فيقال لهم لم قلتم هذا ومن أين قلتم؟ أبدليل سمعي قلتم ام بدليل عقلي. فان ادعوا / الدليل السمعي طلب منهم الدليل على كون (٢٣ب/أ)

(٦) للمسخية: ا د س ف ق، للمسيخية: ص ن. انمساخ: ا د س ص ف ق، انمساح: ن (٩) والثاني ان .. (ـــ الصانع: د) القديم .. (ايضا: س ف ق، ـــ: ا د) تعالى (تعالى:ـــ : ا): ا د س ف ق،ـــ: ن (١١) لهم: ـــ: ن فقط (١٣) ابالسه: ابالیسة: ا ف (١٥) القبيحة: د س ص ف ق ن، القبيح: ا

(٣٥أ/ف) قول من اسندوا القول اليه حجة / وان ادعوا الدليل العقلي طولبوا بايراده.

ثم نقول لهم: أعرفتم بعقولكم ان ايجاد هذه الاشياء سفه ام حكمتم بكونه سفها لجهلكم بوجه الحكمة في ايجاد هذه الاشياء.

(٣١ب/ص) فان زعموا انهم عرفوا بعقولهم كونه سفها، قيل أ ببديهة العقل / عرفتم ذلك ام بالاستدلال؟ فان قالوا عرفنا بالبديهة ظهرت مكابرتهم لان ارباب العقول السليمة لايختلفون في معرفة البديهيات.

(٣٤أ/ق) ونحن وجميعُ / من ساعدنا في وحدانية الصانع لانعرف / هذا. فان قالوا
(٢٤ب/ن) إنكم تعرفون ذلك وتجحدون. قيل لهم وبم تنفصلون ممن قال لكم انكم
(٣٨أ/د) تعرفون فساد قولكم وصحة قول خصومكم/بالبديهة غير انكم تعاندون.

فان قالوا عرفنا ذلك بالاستدلال. طولبوا باقامة الدليل. فان قالوا في الشاهد كل من اوجد شرا فهو شِرِّيرٌ. ومن اوجد قبيحا فهو سفيه. قلنا ولم اذا كان في الشاهد هكذا يكون في الغائب كذلك، وبأي معنى تجمعون بين الشاهد والغائب على ان هذا ممنوع ان في الشاهد يكون على ما تزعمون. فان في الشاهد من كان فعله شرا قبيحا فهو شرير سفيه. فاما من كان مفعوله كذلك فلا نسلم انه شرير سفيه. وفي المتنازع فيه
(٣٤ب/س) ما هو شر وقبيح / مفعول الله تعالى. لافعله وايجاده.

ثم في الشاهد انما يكون الفعل سفها قبيحا شرا اذا لم تكن له عاقبة حميدة. فاما ماله عاقبة حميدة فليس بشر ولاسفه ولا قبيح.

---

(١) بايراده: بابرازه: س ق (٢) ام: س ق ف، او: ن (٦) البديهيات: د س ف ق، البديهات: ان (١٠) فان: د ف ن، وان: س ق (٠) ٢ــ فان: د س ف ق، وان: ان (١٢) ولم: ف ق ن، فلم: س د (١٥) فيه: د س،ــ: ا ف ق ن (١٨) فليس بشر: د س ق ف، فلا شر: ن

فلم قلتم ان ايجاد الله تعالى هذه الاشياء ليست له عاقبة حميدة.

فان قالوا حكمنا بكون ايجاد هذه الاشياء سفها. لانا لانعرف فيه حكمة ولم نقف على جهة الحكمة فيه.

قيل لهم: أكلّ ما لاتعرفون لايكون؟ فان قالوا نعم. ظهرت مُكَابرتهم وبان عنادهم. وان قالوا قد يكون ما لانعرف. قيل لهم ما انكرتم ان لله تعالى في ايجاد ذلك حكمة لاتبلغها افهامكم لانكم تعجزون عن الوقوف على جميع الحكم البشرية فكيف تدّعون الوقوف على جميع الحكم الربوبية.

ثم نقول لهم في ايجاد هذه الاشياء حكمة من وجوه:

احدها أن الله تعالى لما خلق الخلق وامرهم ونهاهم ووعد لهم ولوعد. والوعد والترغيب بما لايُعلم لذّته والايعاد بما لايعلم ألَمه غير مفيد. فخلق الضار والنافع ليصح الوعد والايعاد والترغيب والترهيب. والله الموفق.

والثاني : انه خلق العالم مختلف الاجزاء متفاوت الابعاض متباين الافعال والاثار من نافع وضار مستحسن ومستقبح وحار وبارد وخَشِن ولين وغير ذلك ليُسْتدل بذلك على كمال قدرته ونفاذ مشيئته وسلطانه.

إذ من فعله على جهة واحدة فهو كالمطبوع المسخر / على ذلك كالنار (٣٥ب/ف) على التسخين الثلج على التبريد فيكون في خلقه المختلفات اقامة دلالة كمال القدرة ونفاذ المشيئة وهذه عاقبة حميدة فكان خلْق الكلّ حكمة.

---

(٢) ايجاد: د س ف ق،ـــ: ن (٤) لهم: س ف ق، ـــ ن (١٠) لذته: د س ص ف ق ن، لذاته: ا (١٧!) الثلج: ا د س ف ق ص، البلج: ن (١٦) المختلفات: ا د س ف ق، المختلفان: ص ن

وكذا لما اجتمعت هذه الاجسام المختلفة على الدلالة على أن لها صانعا
حكيما لايسْفه، عالما لايجهل، قادرا لايعجز، كانت هي مع اختلافها
(٣٨ب/د) جنسا واحدا في الدلالة على صانعها فكان في ذلك دليل / كمال القدرة
(٣٥أ/ق) وتمام التدبير ونفاذ المشيئة / حيث جعل / المتضادات / او المختلفات
(٣٢أ/ص) بالجوهر متجانسا في حق الشهادة على ربوبيته وحكمته وكمال قدرته.

(٣٥أ/س) والثالث أنه خلق الاجسام الضارة والاوجاعَ والآلام ليذلل بها الجبابرة
والملوك ليعلموا بذلك ضعفَهم فلا يغتروا بكثرة العُدّة والعَتاد واجتماع
الجنود والعساكر والأتباع والحواشي فيصير ذلك مَبعثة لهم على المسارعة
الى طاعته ومزجرة عن الانهماك في معاصيه، وداعيا الى افاضة العدل فيمن
تحت ايديهم من الرعايا وصاداً لهم عن الجور والظلم على من في مما ليكهم
من اصناف البرايا.

والرابع انه خلق هذه الاشياء الضارة المستقذرة ليُعرف من رآها تعالى
(٢٤أ/أ) منشىء العالم عن أن ينتفع بشىء أو يحتاج الى شيء/. إذ مَنْ ذلك وصفه
لايخرج فعله عما ينتفع به ويندفع به حاجته فكان في تخليق هذه الاشياء
(٢٥أ/ن) اظهار غناه وتعاليه عن الحاجة. ووراء هذه المعاني التي / بيناها معان
كثيرة ذكرها الشيخ ابو منصور الماتريدى، رحمه الله في مسائل التعديل
والتجوير من كتاب التوحيد. اعرضنا عنَ ذكرها واكتفينا بهذا القدر لئلا
نؤدي الى التطويل مع حصول البُغية والمقصود بهذا القدر مع انا غير
محتاجين الى بيان هذه الاشياء.

---

(٤) او: د ف ق ن، و: س (٧) العتاد: ا د س ف ق، العباد: ن، العناد : ص (١٠) مما ليكهم: س ف ق، ممالكهم: ن (١٢) تعالى: ا د س ف ق، انه تعالى : ن (١٦) الماتريدى: س ف ق، ـــ: ن (١٧ــ١٨ لئلا نؤدي.. بهذا القدر: ا د س ف ق، ـــ: ص ن

فانا اذا اقمنا الدلالة على وحدانية الصانع وامتناع القول بالصانعين وعلى كون العالم بجميع اجزائه محدثا ودلالته على منشئه وعلى كون منشئه حكيما لايجهل ولا يسفه ثبت كون تخليق هذه الاشياء حكمة لضرورة هذه المقدمات. فبقي بعد ذلك جهل الخصوم بوجه الحكمة وذا لايوجب خروجه عن الحكمة على ماقررنا. والله الموفق.

(١) وعلى: ا د س ف ق، على: ص ن (٣) لايجهل: ولايسفه : ا د س ف ق، لايسفه ولايجهل: ص ن (٣) لضرورة: د س ف، بضرورة: ا ق ن

## الكلام في ابطال قول الثنوية

ثم إن طائفة تلقنوا من الدهرية استحالة حدوث شيء لا من شيء. ومن (٣٥ب/س) المجوس / خروج احداث الافزاع والاهوال والآلام والأوجاع والشرور (٣٦أ/ف) والاجسام / الضارة والاجساد المستقذرة المستخبثة من الحكمة.

فاثبتوا للعالم أصلين قديمين كانا لم يزل متباينين فامتزجا فحصل العالم من امتزاجهما وهما النور والظلمة. واضافوا جميع ما في العالم من الخيرات والمسرات الى النور وجميع ما فيه من الشرور والهموم والاحزان والالام / والافزاع الى الظلمة. وافترقت هذه الطائفة ثلاث فرق.

احداها المَانوِية. والثانية الديصانية. والثالثة المرقيونية.

فاما المانوية فهم المنسوبون الى ماني ويقال لهم المنانية وهي نسبة على غير (٣٥ب/ق) قياس كما يقال / لاصحاب عاني من اليهود عَنَانِيَّة. ومذهبه ان العالم تركب من اصلين قديمين. احدهما النور والاخر الظلمة. وهما جميعا حيان سميعان بصيران. وكل واحد منهما خمسة اجناس اربعة من ذلك ابدان (٣٢ب/ص) وواحد روح /.

فاما ابدان النور فهي النور والنار والريح والماء وروحه النسيم المتحرك في الابدان الاربعة. وابدان الظلمة الحريق والظلمة والسموم والضباب وروحه الدخان. فامتزجت ابدان هذا بابدان ذلك. وكذا روحاهما فحصل العالم من الامتزاج.

---

(٣) الافزاع: ف، الافراع: د س ق ن (٤) المستقذرة: ا د س ص ف ق، المتقذرة: ن (٥) لم يزل: ا د س ف ق، لم يزلا : ن (٦) واضافوا: ف ق، اضافوا: د س ن (٧) فيه: د س ص ف ق ن، في: ا (١٠) المنانية: س ص ف ق ن، المانية: ا د (١٣) وكل: ا د س ف ق، وان كل: ن (١٦) الضباب: د س ف ق ، الضيات: ا، الطبات: ص ن. فامتزجت: س ف ق، وامتزجت: ن

واختلف هؤلاء في علة الامتزاج. فزعم بعضهم ان سبب الامتزاج كان من الظلمة وزعم بعضهم ان سبب الامتزاج كان من النور فامتزج بعض اجزائه ببعض اجزائها فحدث من الامتزاج العالم. وبقي فوق العالم النور الخالص فهو ابدا يسعى في تخليص ما احتبس من اجزائها في الظلمة، فيستخلص شيئاً فشيئاً الى ان لايبقى منها في وَثاق الظلمة شيء فيعود الامر على ماكان / قبل الامتزاج فتمتع اجزاء النور (٣٦أ/س) المستَخْلَصةُ باتصالها بعالم النور الصِّرف وتنال ما فيه من اللذات والمسرات فتستمتع بذلك وتستريح عما كان ينال من الآلام والشرور في وَثاق الظلمة. وتتاذى اجزاء الظلمة التى كانت مختلطة بالنور بالتحاقها بالظلمة الخالصة بعد ما كانت تنال الراحة واللذة باختلاطها بالنور.

وهذا هو تفسير البعث والنشور وصورة الثواب والعقاب عندهم.

ولهم في بدء الخلق ومائية السموات والارضين والجبال والبحار هذَيانات كثيرة لامعنى لاطالة الكتاب بذكرها اوردها ارباب المقالات في كتبهم.

والفرقة الثانية الديصانية منهم وقولهم مثل قول المانوية في اصلين قديمين للعالم / وهما النور والظلمة. والخيرات كلها من النور والشرور والآفات (٣٦ب/ف) من الظلمة. الا انهم يقولون النور كله جنس واحد. وكذلك الظلمة. والمانوية يجعلون كل واحد منهما خمسة اجناس على ما بينا.

وكذا عند الديصانية النور / حي يفعل ما يفعل باختياره والظلمة (٢٤أ/أ) / مَوَاتٌ عاجزة تفعل ما تفعل / من الشرور بطباعها. (٢٩ب/ص) (٢٥ب/ن)

---

(١٠) الراحة: الراحة والرائحة : د (١٢) لهم: د س ف ق، ـــ: ن. الارضين: د س ص ف ق ن، الارض: ا (١٥) الآفات: ا س ف ق ن، الافات كلها: د (١٩) ١ـــ تفعل: ا د س ف ق، تشاء: ن

والمانوية يزعمون ان كل واحد منهما حي مختار يفعل ما يفعل باختياره. وزعم هؤلاء أن سبب الامتزاج كان من النور فانه كان يتاذى بمجاورة الظلمة ومماستها وخشونتها. فاراد دفعها فارتبك فيها ويزعمون ان النور (٣٦أ/ق) مادام في وثاق الظلمة / يفعل القبيح مضطرا وبعد الخلاص لايفعل ذلك.

والفرقة الثالثة المَرْقُيونِيَّة منهم وهم يقولون باصلين قديمين. احدهما النور والاخر الظلمة. وتفردوا باثبات ثالث سليم ليس بخير كالنور ولاشرير كالظلمة. وهو متوسط بين النور والظلمة اسفل من النور واعلى من الظلمة.

(٣٦ب/س) اذ من مذهبهم جميعا أن النور كان في جهة العلو والظلمة / كانت في جهة السفل وكل واحد منهما غير متناه من خمس جهات، متناه من الجهة التى يُلاقى بها صاحبه. فالنور متناه من جهة السُّفل والظلمة متناهية من جهة العلو.

(٣٣أ/ص) إلا أن عند المانوية والديصانية لم يكن بينهما / حائل فى الأزل وكان كل واحد منهما يلاقى صاحبه بجهة.

وقالت المرقيونية بل كان بينهما ثالث متوسط، لم يكن خَيِّرا ولا شَرِّيرا ويسمونه المعدّل. وقالوا فتعدت الظلمة على هذا المتوسط فمازجْته ثم بُنِى العالم من ذلك المزاج لتطيب بذلك وتتلذذ به.

فلما رأى النور ذلك بعث روحا الى هذا العالم وهو روح الله

(١) يفعل: د س ف ق، يشاء: ن (٣) ويزعمون: د س ن، فيزعمون: ف ق (٦) تفردوا: د س ف ق، يفردوا: ن (٩) ١ـــ في: د ف ، من: س ،ـــ: ن (٠) ٢ـــ في: د ف ق ن، من: س (١١) فالنور: س ف ق، والنور: ن (١٣) ان: د ص ف ن،ـــ: ا س ق (١٦) وقالوا (قالوا: ف).. الظلمة: د س ق ف.، فتعدت (فنقدت: ا، فبعدت : ص) الظلمة قالوا: ا ن ص. بني: ا س ق ن، يبنى: د

وابنه عيسى فمن تبعه ولم يقرب النساء ولا الزهومات اَفْلَتَ من حبائل الظلمة. واكثرهم ينكرون أن يكون التباين معنى وراء المتباين والامتزاج معنى وراء الممتزج فلم ينعدم عند الامتزاج معنى هو التباين ولاحدث معنى هو الامتزاج.

وما اقمنا من الدلالة على ثبوت الأعراض فهو دليل على كون التباين والامتزاج معنيين ورآء ذاتيهما. وقد حدث الامتزاج في الحس وعرف حدوث التباين بقبوله العدم. فكانا معنيين حادثين. والنور والظلمة لايخلوان عنهما ولا يسبقانهما. وقد مرأن ما لايسبق الحادث فهو حادث. وكل دليل عرِف به حدوث سائر الاجسام فذلك الدليل / موجود في (٣٧أ/ف) حق هذين الجسمين. وقد سبق من الكلام ما يدل على جواز وجود الشيء لا من شيء وعلى جوازِ ايجاد القبيح / وكونه حكمةً عند تعلق (٤٠أ/د) العاقبة الحميدة به على ما مر في ابطال كلام المجوس. ثم أنهم ناقضوا في القول بالامتزاج من وجوه:

احدها ان الامتزاج بعد البينونة تغير وهو مستحيل على القديم لما هو من امارات الحدث وثبوت امارات الحدث في القديم محال. وإثباته تناقض لما فيه من القول بالقدم والحدوث معا.

والثاني أن فيه ايجاد شيء لا من شيء وهو الامتزاج اذ هو معنى وراء الممتزج لكون الذات عندهم وقت التباين ولا امتزاج ثم هو حدث لا من اصل / اذ لا اصل للامتزاج حدث منه. وهم ينكرون حدوث الشئ (٣٦ب/ق) لا من شيء وقد قالوا به فناقضوا.

والثالث أن الاصلين لَمَّا كانا متباينين ثم امتزجا فقد وجد من كل واحد

(٢) المتباين: د س ف ق، التباين: ن (٤) هو: ا د س ف ق، ـــ: ص ن (٥) دليل: د س ف ق، الدليل: ن (٧) بقبوله: ا د س ق ن، لقبوله: ف (١٥) في القديم... والحدوث (الحدث: ا): ا د س ف ق،ـــ: ص ن. (١٦) معا: جميعا: ا (٢٠) فناقضوا: ا ف ق، وناقضوا: د س. فتناقضوا: ص ن

(٣٧أ/س) من الاصلين فعلان متضادان وهما التباين / والامتزاج وهم يقولون باستحالة المتضادين من جوهر واحد لهذا اَبَوْا وجود الخير والشر بفعل واحد.

والرابع إنهم الحقوا العجز بالنور حيث زعموا انه لايقدر على قهر عدوه واستنقاذ اجزائه من وثاقه وكذا الاجزاء المحتبَسة في وثاق الظلمة عاجزة عن التخلص عن قهر عدوها وقَبْلَ اْلاَسْرِ كانت عاجزة عن دفع قهر الظلمة عن انفسها جاهلة باسباب الدفع والتخلص، والعجز والجهل شرّ. واثبتوا للظلمة قدرة على النور وأسْرِ أجزائه والقدرة خير. وهذا هَدْمُ اصلهم وابطال قواعد مذهبهم.

(٢٦أ/ن) والخامس انهم / يقولون ان حركة النور علوية وحركة الظلام / سفلية (٢٥أ/أ) ثم قالوا بالامتزاج مع أنهم زعموا أن النور كان اعلى والظلمة اسفل. وعند (٣٢ب/ص) تحرك الاعلي حركة علوية والاسفل حركة / سفلية يزدادان بُعْداً فيما بينهما لا ان يمتزجا. فاذاً لا امتزاج الا بتسفل العلوي او تعلّى السفلى. وكل ذلك عندهم محال. فاذا اثبتوا الامتزاج مع هذا فقد ناقضوا.

والسادس أنهم جعلوا الاصلين متضادين لان التضاد عندهم في الجواهر دون الاعراض فانهم لايقرون بثبوت الاعراض ويقولون أن من شأن المتضادين التنافر والتباعد. ثم اثبتوا الامتزاج الذي هو الائتلاف والتقارب من غير اثبات قهر قاهر عليهما بل بانفسهما وطباعهما. وهذا تناقض ظاهر والحمد لله على التوفيق.

ثم يقال لهم من خالفكم في النِّحْلة واعتقد دينا غير دينكم اَمُحِقٌّ هو اَمْ مبطل؟ فان قالوا محق فقد اقروا بصحة مذهب خصمهم

---

(٦) والجهل: د ف ق ن ـــ: س (١٢) ان يمتزجا : ا، ان يوجد الامتزاج: د س ق، امتزاج: ن، الامتزاج: ف (١٢) تعلى: د س ف ق، بتعلى: ن (١٥) فانهم: د س ص ف ق ن، ثم انه: ا

وبطلان مذهب انفسهم/وان قالوا هو مبطل قلنا اشر دينه الباطل ام خير (٣٧ب/ف فان قالوا هو خير فقد بان عنادهم. وان قالوا هو شر. قيل من المعتقد لذلك جوهر النور ام جوهر الظلمة. فان قالوا جوهر النور، فقد ناقضوا وتركوا مذهبهم وان قالوا جوهر الظلمة قيل أيُتصور منه أن يعتقد الدين الحق. فان / قالوا نعم، فقد ناقضوا وان قالوا لا. قيل لهم فلم تناظرون (٣٧ب/س) خصمَكم و لم تدعونه الى دينكم وذلك غير متصور منه. فاذا هذا منكم تكليف ماليس في وسع المكلف ولا تصور لوجوده / البتة. وهذا منكم (٣٧أ/ق) سفه. فوجد منكم على زعمكم اعتقاد الحق وهو خير وتكليف ما لاتصور لوجوده وهو شر فجاء منكم الخير والشر.

أفمِن جوهر النور انتم ام من جوهر الظلمة؟ فباى شيء اجابوا فقد ناقضوا وتركوا مذهبهم. ويقال لهم هل رأيتم من انتقل من مذهبكم الى غير مذهبكم وعلى القلب. فان قالوا لا. فقد كابروا، وانكروا المحسوس. وان قالوا نعم فقد جوّزوا من جوهر واحد اعتقاد الحق والباطل. والحق خير والباطل شر. وهذا منهم تركٌ لمذهبهم.

والله الموفق.

ويقال لهم هل رأيتم من أذَى اخا بشتيمة او ضرب ثم جاء واعتذر. وقال شتمتك وضربتك وانا تائب اليك من ذلك مقر بجنايتي عليك بما فعلت بك.

---

(١) وان: ا د س ف، ق، فان: ن. قيل: س ن، قلنا: ف ق (٥) لهم: د س ،ـــ: ف ق ن (٥) تناظرون: ا د س ف ق، تناظورا: ص ن. (٦) تدعونه: ا د س ف ق، تدعوه: ص ن (٨) فوجد: د س ف ق ص ن، وجدا: ا (١٠) افمن: ا س ف ق ن، فمن: د (١١) من مذهبكم الى: ا د س ف ق، الى مذهبكم والى: ن. لا. ا د س ص ف ق، ـــ: ن (١٤) منهم... والله الموفق: د ف ق ن، منكم (منهم هامش س) ترك لمذهبكم: س (١٧) مقر: س ف ق، ومقر: ن. بما: د ف ق ن، لما: س

فان قالوا لا فقد عاندوا وكابروا. وان قالوا نعم. قيل لهم من الجوهر الذى وجدت منه تلك الجناية أجوهر النور أم جوهر الظلمة. فان قالوا جوهر النور فقد اجازوا منه الظلم والجناية والايلام والايجاع. وهذا خلاف اصولهم. وان قالوا هو جوهر الظلمة.

قيل من الذي قال ظلمت عليك وثُبْت اليك أجوهر النور هو أم جوهر الظلمة. فان قالوا هو جوهر النور فقد كذب. لانه لم يظلم ولم يجن عليه. فان قال ظلمت وجنيت عليك فقد كذب. وان قالوا جوهر الظلمة فقد صدق لانه اخبر انه ظلمه وجنى عليه وكان الامر على ما اخبر

(١٤أ/د) والصدق خير فقد وُجد من جوهر الظلمة الخير / وهذا الفصل يسمى فصل الاعتذار.

وفيه هدم اصولهم وابطال قواعد دينهم والله الموفق.

وعلى هؤلاء اسئلة كثيرة ومطالبات لاهل الحق جمة وقد اطنب في الرد عليهم شيخنا ابو منصور الماتريدى رحمة الله عليه الا انا اكتفينا بهذا القدر جريا منا على مقتضى شرطنا الايجاز فيه والتجانب عما فيه التعمق او التطويل وبالله المعونة والتوفيق

(٣٨أ/س) /ثم نقول للمرقيونية ماطبع الثالثِ المعدِّلِ بين النور والظلمة فان قالوا

(٣٨أ/ف) هو خير كله. فقد جعلوه من جنس النور فلا معنى لاخراجه / من جملة النور. وان قالوا هو شركله فقد جعلوه من جنس الظلمة فلا معنى لاخراجه من جملة الظلمة وان قالوا. هو /يفعل الخير والشر جميعا

(٥) عليك: ا د س ف ق ، اليك: ن. هو: س ف ق، ـــ: د ن (٦) فان: د س، فاذا: ا ن، واذا: ف ق، (٨) ظلمه: ا د س ص ف ق، ظلمة: ن (١١) دينهم: د س ص ف ق ن، مذاهبهم : ا (١٢) هؤلاء: د س ف ق ن، هذا: ا (٠) جمة: د س ف ق، ـــ: ن (١٤) او: ا ق ف، و: د ص ن، للمرقيونية: د س ف ق، المرقونية: ن. (١٦) نقول: ا د س ن، يقال: ف ق

فقد ابطلوا اصلهم وقد وقعت لهم الغنية عن اثبات اصلين قديمين (٢٠٦ب/ن) متضادين حيث جاز / الخير والشر من واحد. (٣٣ب/ص)

ثم يقال لهم الثالث المعدِّل أ هو من جنس النور والظلمة جميعا او هو من جنس احدهما او مخالف لهما جميعا. فان قالوا هو من جنسهما فقد جعلوه نورا وظلمة معا / وهو محال وان قالوا هو من جنس احدهما قيل (٣٧ب/ق) فكيف صار معدلا بينهما وهو ضد لذلك الاخر. ولو جاز ذا لجاز ان يكون الذى المعدل من جنسه معدلا.

وان قالوا هو مخالف لهما قيل احتاج هو اذاً الى معدل بينه وبينهما لمخالفته اياهما وتضاده لهما بل الى معدلين ليكون احدهما بينه وبين النور والاخر بينه وبين الظلمة. ثم الكلام في المعدلين الاخرين على هذا الترتيب وهذا واضح بحمد الله تعالى

ومن العجب أن هؤلاء الضُلاَّل مع قولهم إن اجزاء النور محبوسة في وثاق الظلمة الظالمة وأن النور يسعى بكل ما في مقدوره لتخليص تلك الاجزاء فلا يقدر على ذلك الا على القليل. فالقليل على التدريج. وان افضل ما يتقرب به الانسان الى النور الاعظم هو السعى في تخليص شيء من الاجزاء المحبوسة في الظلمة.

ثم يزعمون أن الارواح كلها في الحيوانات الارضية من اجزاء النور صارت محبوسة في القوالب والابدان التى هي من اجزاء الظلمة.

(١) اصلهم: س ف ق، اصولهم ن، الغنية: ا د س ف ق، الفتنة: ص ن. (٢) عن: ا د س ف ق، من: ص ن (٦) لذلك: د س ص ف ق ن، بذلك: ا (١١) بحمد: د س ص ف ق ن، والحمد: ا . تعالى: د ف فقط (١٢) إن: ا د س ف ق، انه: ص ن (١٤) فالقليل: د ق ن، والقليل: س ق (١٨) صارت: ا د س ف ق، : ص ن

(١٤ب/د) / ثم هم مع هذه المقالة اشد خليقةِ الله تعالى نفارا عن القتل وإراقة الدماء.

(٣٨ب/س) وينسبون كل من ورد باباحة قتل شيء من الحيوانات / او ايجاب التقرب بالقرابين من الانبياء صلوات الله عليهم كموسى ورسولنا المصطفى محمد عليهما الصلاة والسلام الى انه مبعوث الشياطين لا مبعوث النور. وهذه منهم مناقضة ظاهرة وجهالة فاحشة.

فان اولى الناس بالقول باباحة القتل والتقرب بذبح البهائم هم لما فيه من تخليص اجزاء النور عن وثاق الظلمة وازاحتها عما يلحقها من أذَى نَتْنِ رايحة الظلمة وخشونة مسها اياها بل قياد مذهبهم يوجب ان لايتقرب

(٣٤ب/ص) احد الى النور / الصافي بقربة هي أعظم من اراقة دم نفسه لما فيه من تخليص روحه عن القالب الظلماني والحاقها بما يجانسها من العالم النوراني مع ما فيه من الاحسان الى نفسه من التخلص عن المحن والمصائب واصناف الهموم والنوائب التى تنوبه في هذا العالم.

(٣٨ب/ف) وهذا مما لايخفى فساده على ذى لب. ثم مع انا نري/ان الحيَّاتِ والعقاربَ وجميع ذوات السُّموم وجميع فسادها وشرها في العالم من قِبَلِ ارواحها دون اجسادها. اذ هى بعد زوال ارواحها عنها تندفع معرتها وتنقطع مادة شرها ولا قدرة لاجسادها على الانسياب الى الحيوانات ومساورتها اياها والدبيب اليها والنهش واللدغ لها. وانما كان ذلك بما فيها من الارواح

(٣) ورسولنا مصطفى محمد ــ ف س (٦). بإباحة: د ف ق ن، باحة: س (٧) ازاحتها: د س ف ق، اراحتها: ن. اذى نتن: ا د س ف، أدني نتن: ن، اذى بين: ص (٨) اياها: ا د س ف ق ، اياه: ن. قياد : ا د س ف ق ن، عناد: ص (٩) دم نفسه: ا د س ف ق، نفسه: ن (١١) والمصائب: ا د س ف ق،ــ: ص ن (١٣) ثم : ا د س ف ق، ــ: ن (١٤) السموم و: ا، السموم: د س ق ف ن (١٥) اذ هى: ا س ف ق ن، وهي: د (١٥) معرتها: ا د س ف ق ، معونتها: ن

التى هى من اجزاء النور، لابما لها من الابدان التى هى من اجزاء الظلمة مع هذا كله يزعمون ان الارواح من اجزاء النور الخير والقوالب من اجزاء الظلمة الشريرة وهذا هو غاية الغباوة ونهاية الحماقة.

وشبهتهم التى يتسلقون بها على ارباب الديانات في اباحة الذبح والتقرب بالقرابين يندفع بهذا.

ثم نقول لهم أتزعمون أن القتل قبيح لعينه ام لمعنى فيه؟ فان قالوا هو قبيح لعينه قيل هذا ممنوع. وان قالوا تنفر عنه العقول السليمة.

قلنا ليس كذلك بل تنفر عنه الطبائع السخيفة / والقلوب الضعيفة لما (٣٩أ/س) يقدّر حلولها في نفسه فتنفر عنه طبيعته ولهذا يسهل ذلك على طبيعة من اتخذ ذلك عادة والطبيعة هي التى يسهل عليها بالاعتياد /. حتى يصير (٢٧أ/ن) متألفا بما كان ينفر عنه قبل الاعتياد فاما ما استقبحه العقل لذاته فلا يحسن ذلك فيه البتة. اذ هو يرى الاشياء بحقائقها لا الطبيعة.

ثم نقول أرأيتم لو ان ثعبانا عظيما دخل بلدة فيها خلق كثير، أو اسدا ضاريا اقتحم مدينة من المدائن وجعل يقتل الناس يمينا / وشمالا وكان (٢٦أ/أ) بحال لو لم يقتل لاتي على جميع اهل تلك البلدة اكان قتل الثعبان او الاسد قبل إفنائه الخلق مستحسنا ام لا؟

---

(١) اللدغ: د س ف، اللذغ: ق، اللذع: ن. كان: كل: س (١٧ــ١) من الارواح.. بما لها (بها: د).. الظلمة (الظلم: أ)... الارواح : ا د س ف ق، ـــ: ص ن (٤) يتسلقون: ا د س ف ق، يستقلون: ص ن (٨) الطبائع: ا د س ف ق، الطباع: ص ن (٩) طبيعة: ا د س ف، طبيعته: ق، ـــ: ن. الطبيعة: البيعة: س (١٠ــ١١) حتى يصير متألفا... فيه البتة: تكرر في: ن (١١) متألفا: د س ص ف ق ن، مبالغا: ا (١٣) نقول: د س ف ق ، يقول: ن. ثعبانا: د س ص ف ق ن، جانا: ا دخلت: س ف ق، دخل: ن (١٦) افنائه: د س ف ق، افتانه: ن

فان قالوا لا. فقد ظهرت مكابرتهم وان قالوا نعم. عُرف ان القتل ليس بقبيح لعينه إذ حسن مع وجود عينه.

وكذا هذه المطالبة في قتل اللصوص وقطاع الطريق الذين قَتْلهم سبب لصلاح العالم وسكون لدهماء الناس وأمن عن اثارة الفتنة.

ثم اذا ظهر ان عينه ليس بقبيح، فلو قبح انما قبح لما أن القاتل لا ولاية له على المقتول او لاملك له فيه او منعه من له الخلق والامر عن قتله والله تعالى له الملك في الاشياء باجمعها يتصرف فيها كيف يشاء يحظر اتلافها تارة ويبيح ذلك اخرى على قدر ما يعلم فيه من الحكمة. لادافع لقضائه ولا معارض لمشيئته.

ثم بعد ماثبت أن القتل ليس بقبيح لذاته بل لو قبح لقبح بانضمام قرينة اليه وما هذا سبيله يحسن بانضمام قرينة مستحسنة اليه ايضا على ماقررنا في قتل الثعبان والاسد.

ثم يقال لهم ما انكرتم أن قتل هذه الحيوانات لايكون مستقبحا في بعض الاحوال فتجوز اباحته. ويصير مستحسنا لانضمام قرينة اليه فيجوز (٣٩أ/ف) ايجابه. فان قالوا لو انضمت اليه القرينة / لعرفناها.

قلنا لهم: أفكل ما لاتعرفون ليس بموجود. فان قالوا نعم. ظهرت مكابرتهم (٣٩ب/س) / وان قالوا لا. بطلت شبهتهم وبالله التوفيق والعصمة (٣٩ب/ق) /.ثم يقال لهم ان الجنس الذى جعل غذاء للبشر من جملة الحيوانات هو الغنم. ومن المعلوم الذى لاريب فيه أن هذا الجنس لو خلا عن قيام الادمي بدفاع اسباب الهلاك عنه وايصال مافيه منفعته ومصلحته اليه

(١) فقد ــ ق ف، (٤) لصلاح: د س ن، اصلاح: ف ق (الاصلاح هامش) (٦) عن: على : ق (٨) قدر: س ق ن، ما قدر: ف (١١) ايضا: د س ف ق، ــ: ن (١٣) ثم: د س ف ق ،ــ: ن (٠) بعض (الاوقات: ا) الاحوال: ا د س ف ق، الاحوال : ص ن (٢٠) بدفاع: ا د س ف ق، بدفع: ن

لتلف الكل وتفاني الجنس باجمعه لتسلط الذئاب والاسُود وجميع انواع السباع عليه ولا امتناع له لا بالقوائم ولا بالجَناح وليس معه الة الدفاع/ (٤٢ب/د) والحِراب فتمزقه السباع في اوحى مدة واسرع وقت.

وكذا من طبع هذا الجنس أن راعيها لو بعد عنها في المغاور والصحارى لبقيت رؤسها رافعة الى السماء متخوفة عن كل صوت نافرة عن كل رِكْزٍ لاتتناول علفا ولاترد مآء الى ان تتلف جوعا وعطشا.

واذا كان الامر كذلك فلو لم يبح للادمى الانتفاع بها وتناول لحومها لَمَا قام بالدفع عنها والحفظ لها فيتلف الكل وينقطع الجنس فكان في اباحة التناول إبقاءُ الجنس وفي الحظر اهلاكه فمن لم يبح اتلاف البعض ليصير ذلك طريقا الى فناء الكل. فلا علاج لجهله وحُمقه.

ثم التقرب بالقرابين كان ذلك بطريق الفداء عن نفسه. اذ لله تعالى على كل احد من خلقه نعمة الايجاد فشكره يكون باعدام نفسه طلبا لمرضاته كما كان شكر نعمة المال ازالة بعضه عن نفسه وشكر نعمة المَنْكَح والمشرب والمأكل، الامتناع عنها بالصوم. الا ان كل واحد منهم لو أتلف نفسه شكرا لنعمة الوجود لانقطع نسل البشر وتفانى الخلق وارتفع الجنس المقصود من الخلائق فاكتفى الصانع بكمال حكمته بفدية يفديها عن نفسه كما في حق الذبيح عليه السلام.

ثم هذا كله منا تبرع اذ لاحاجة بنا الى بيان شيء من هذا.

(١) الذئاب: ا د س ف ق، الذباب: ص ن ٢ـــ لا: د س ف ق، الا: ا، ـــ: ص ن (٢) الحراب: س ق، الجراب: ا ف ن، الخراب : ص. (٣) اوحى: ا س ص ف ق ن، ادنى : د (٥) رافعة: ا د س ف ق،ـــ: ن. متخوفة: ا د س ص ف ق، متحوية: ن (٦) ركز: د س ف ق، بكر: ن (٧) الانتفاع: د س ص ف ق ن، في الانتفاع : ا (١٤) والمأكل: ا د س ص ف ق،ـــ : ن الامتناع: كذا في : د س ف ق ن، (١٨) ثم: ا د س ص ف ق، ـــ: ن

(٤٠أ/س) /فانا اذا بينا بالدليل حدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته وحكمته (٢٧ب/ن) وثبوت الرسالة وعصمة الرسول ثبت بهذه المقدمات الصادقة / ان جميع ما بينه الرسول حق صدق وفيه حكمة بليغة وان قصرت عقولنا وعجزت افهامنا عن الوقوف على جهة الحكمة. فمن تكلم مع المجوس أو الثنوية ينبغي ان يتكلم على هذا الوجه فانه اقطع لشغب الخصوم.

والله المحمود على التوفيق.

## الكلام

## في أن الباري جلّ وعلا قديم

(٣٥ب/ص) / واذا ثبت حدوث العالم وثبوت الصانع علمنا أنه قديم. اذ لو لم يكن (٢٦ب/أ) قديما لكان محدثا / لما مرّ ان لا واسطة بينهما.

(٣٩أ/ق) ولو كان محدثا لافتقر الى محدث. وكذا الثاني والثالث / الى ما لايتناهي وصار حدوث العالم ووجوده متعلقاً بما لايتناهي وما لايتناهي لايتصور (٣٩ب/ف) ثبوته فاذا لايتصور ثبوت العالم / وحدوثه. ونحن نشاهده ثابتا ونعرف كونه حادثا بالدليل دل أنَ وجوده وثبوته لم يتعلق بما لايتصور ثبوته (٤٣أ/د) فدل ان موجده لايوافقه في صفة الحدوث فيكون قديما / ضرورة

والله الموفق.

(٦) والله المحمود على التوفيق: د س ن، والله الموفق: ق، والله: ف (١٢) ثبوته: د س ص ف ق ن، ثبوتهم: ا

## الكلام في نفى كون الباري عرضا

واذا ثبت أن العالم له صانع وثبت انه واحد، وانه قديم فبعد ذلك ينبغي أن نبحث ونتأمل ان ذاته هل هو عرض ام ليس بعرض. فبحثنا وتأملنا في العرض فوجدناه استحق اسم العرض لاستحالة بقآئه اذ العارض في اللغة هو ما لايدوم.

ويقال عرض لفلان امر اي معنى لاقرار له. ويقال هذه الحالة ليست باصلية في كذا بل هي عارضة له اي هي امر لا دوام له. ولهذا سمي السحاب عارضا على مابينا.

ثم رأينا اشياء لابقاء لها فسميناها اعراضا. فاذا العرض ما يستحيل بقاؤه في عرف المتكلمين. وهذا الاسم له ماخوذ من الدلالة اللغوية / (٤٠ب/س) ثم وجدنا كل عرض له وصف لازم لايزايله ويستحيل وجوده غير موصوف به وهو كونه مما يستحيل قيامه بذاته ويفتقر الى قائم بذات يقوم به.

ثم هو ما كان عرضا لكونه غير قائم بذاته. اذ ليس فيه ما ينبىء عن معنى كونه عرضا في اللغة بل كان عرضا لاستحالة بقائه.

وظنت المعتزلة والكرامية حيث رأوا كل عرض غير قائم بذاته في الشاهد انه كان عرضا لهذا الوصف ثم تفرع لهما عن هذا الاتفاق المبنى على الخيال مذهبان باطلان اذ الباطل لايُنْتج الا الباطل.

فاما المعتزلة فانهم زعموا أن الله تعالى لو كانت له صفات ازلية كالحياة والعلم والقدرة لكانت اعراضا لاستحالة قيام هذه الصفات بانفسها وقيام العرض بذات الله تعالى محال.

(٤) اسم: ا د س ف ق،ـــ: ن (٦) ويقال: د س ف ق، يقال : ن (٩) فاذا : فاذ : س (١٣) اذ ليس ما ... (معنى ـــ : ا ) عرضا: ا د س ف ق، حيث رأوا كل عرض غير قائم بذاته في الشاهد انه كان: ص ن (١٨) كالحياة والعلم والقدرة: ف ق، كالعلم والقدرة والحياة: س ن

وكذا وجود الاعراض في الازل ممتنع. فاذا لاصفة لله تعالى اذ لو كانت لكانت عرضا.

واما الكرامية فانهم لما عرفوا ثبوت هذه الصفات لله تعالى بالدليل الضروري وعلموا انها لاتقوم بذواتها بل تقوم بذاته تعالى سمتْها اعراضا لوجود ما كان العرض لاجله عرضا في الشاهد وكلا المذهبين فاسد.

فان العرض في الشاهد كان عرضا لاستحالة بقائه لانه هو المعنى الذى (٣٦أ/ص) ينبىء عن المعنى اللغوي لا لاستحالة قيامه بذاته. اذ لا دلالة في اللغة/ تدل على ان ما لاقيام له بذاته يسمى عرضا. واذا ثبت ان الامر على (٣٩ب/ق) ما بينا، لم تكن صفات الله تعالى اعراضا ولم يلزمنا باثبات الصفات لله (٢٨أ/ن) تعالى اثبات الاعراض في الازل / ولا / القول بقيام الاعراض بذات الله تعالى.

(٤٠أ/ف) واذا تقرر هذا ثم تأملنا فعلمنا ان المعنى / الذي لأجله كان العرض عرضا وهو استحالة البقاء مستحيل على البارئ عز وجل. اذ القول يقدم ما لابقاء له محال بل هو كما يوجد ينعدم في الثاني من حال وجوده. وعلمنا ان ما هو من لوازم العرض وهو استحالة قيامه بذاته وافتقاره الى محل يقوم به محال ثبوته فيمن تولى انشاء العالم. اذ قيام الفعل بما لاقيام له بذاته محال.

(٤١أ/س) /وكذا الفعل المحكم المُتْقَن لايُتأتى الا من حي قادر عالم. واتصاف ما لاقيام له بذاته بكونه عالما قادرا حيا محال.

---

(١) ممتنع: ا د س ص ف ق، يمتنع: ن (٤) بذواتها: ا د س ف ق، بذاتها: ص ن. بذاته تعالى: ا د س ن، بذات الله تعالى: ف ق (٨) بذاته: بالذات : ق (٨) واذا: ا د س ق ف، فاذا: ن (١٢) بقدم: ا د س ص ف ق، تقدم: ن. يوجد: ا د ف ق، وجد: ن (١٧ــ١٨) وكذا (وكذلك: ف ق، فكذا : د) الفعل... حيا محال: ا د س ف ق،ــ: صْ ن

وكذا افتقار القديم الى المحل محال اذ شرط القدم الاستغناء في الوجود عن غيره. وكذا القول بقدم المكان محال، لقيام دليل حدوث ما سوى الله تعالي ووجود العرض بلا محل يقوم به محال. فاذن علمنا بالوقوف على هذه المقدمات الصادقة أن الباريء جل وعلا ليس بعرض ويستحيل وصفه به.

والله الموفق.

(٤) المقدمات: د س ف ق، المقامات: ص ن ـــ: ا

## الكلام في ابطال قول من يقول ان الباري عز وجل جوهر

واذا ثبت استحالة كون الباري عرضا فبعد ذلك تأملنا فوجدنا الموجود في الشاهد ينقسم الى ما يستحيل بقاؤه ويمتنع قيامه بذاته وهو العرض، والى ما لايستحيل بقاؤه ولايمتنع قيامه بذاته وهو العين واستحال كونه عرضا لما مرّ.

فعلمنا ضرورة استحالة اتصافه بكونه عرضا أنه باقٍ غيرُ مفتقر الى مكان.

ثم رأينا ان ماوراء العرض في الشاهد هو العين.

وهو ينقسم الي غير متركب وهو المسمي عند المتكلمين جوهرا والي متركب وهو المسمي جسما. فتأملنا أنه هل يوصف بكونه جوهرا ام لا؟ فوجدنا اتصافه بكونه جوهرا محالا ممتنعا. وزعمت النصاري انه تعالى جوهر. ولم يساعدهم احد من اهل قبلتنا الا ابن كرام.

فان الاسفراييني ذكر في باب فضايح الكرامية من كتابه المسمي بتعجيز المعتزلة أن ابن كرام ذكر في كتابه الملقب بعذاب القبر في وصف الله تعالى أنه احديّ الذات احديّ الجوهر. وهذا من ابن كرام خروج عن اجماع المسلمين والْتِحاق بالنصارى.

وشبهة النصاري في ذلك ان الجوهر في الشاهد كان جوهرا لانه قائم بالذات وهذا حد صحيح. لاطراده وانعكاسه لان كل جوهر في الشاهد قائم بالذات / وكل قائم بالذات في الشاهد جوهر. واذا كان كذلك (٤١ب/س)
(٤٤أ/د) /ثبت تعلق كونه جوهرا بكونه قائما بالذات تعلقا لا انفكاك بينهما.

---

(٤) ويمتنع قيامه... لا يستحيل بقاؤه: د صس ف ق، ـــ: ا ن (٥) استحال: د س ف ق، استحالة: ن (٩) عند المتكلمين ... وهو المسمي: ا د س ف ق،ـــ: ص ن (١٨) لان كل: ا د س ف ق، لاكل: ن (٠) الشاهد: د س ف ق ن، الشاهد كان جوهرا لانه: ا (٢٠) تعلقا لاانفكاك بينهما: د س ف ق ن،ـــ: ا

فثبت ان الجوهر جوهر لكونه قائما بالذات فكان كونه قائما / بالذات (٤٠أ/ق) علة لاتصافه بكونه جوهرا. اذ بهذا يمتاز وصف العلة عن وصف الوجود/ (٣٨ب/ص) اعنى ان ما يقبل من الاوصاف الانفكاك بينه وبين الموصوف لايكون حدا ولا علة لكونه متصفا به. وما لايقبل الانفكاك يكون حدا وعلة لكونه متصفا به.

الا تري أن كونه جسما/ لما انفك عن كونه فاعلا لاستحالة كون (٤٠ب/ف) الاجسام الجمادية فاعلة لم يكن كونه فاعلا علة لكونه جسما. فلم يكن من ضرورة ثبوت كون الذات فاعلا ان يكون جسما، وكون الجسم متحركا لما كان لاينفك عن قيام الحركة به فانه يستحيل متحرك لم تقم به الحركة.

وقيام حركة بما ليس بمتحرك بها كان قيام الحركة به علة لكونه متحركا.

وكذلك انفكاك الحد عن المحدود والمحدود عن الحد محال.

واذا ثبتت هذه القاعدة، فبعد ذلك كان من ضرورة ثبوت احدهما ثبوت الاخر في الشاهد والغائب جميعا كالحركة مع المتحرك. فان قيام حركة في الشاهد بما ليس بمتحرك لما كان محالا. وكذا ثبوت متحرك لم تقم به الحركة كان من ضرورة ثبوت متحرك في الشاهد والغائب جميعا قيام الحركة به. ومن ضرورة ثبوت قيام الحركة بذات ان يكون متحركا. فكذا فيما نحن فيه لما ثبت تعلق كونه / جوهرا بكونه قائما بالذات، (٢٨ب/ن)

(١) لكونه قائما: د س ف ق، لكونه: ن (١ــ٢) فثبت ان.. بالذات ... وصف العلة: د س ف ق، بالذات علة لاتصافه بكونه جوهرا. اذ بهذا يمتاز وصف العلة التي: ا (٢) اذ: و: ص ن (٣) بينه و: ا د س ف ق، ـــ: ص ن (٧) فاعله: ا د س ص ف ق، ــــ : ن (٩) لا: ا د ف ق، ـــ: ن. به: ا د س ص ف ق، ـــ: ن (١٢) كذلك فى، كذا:ن (١٣) واذا: د س ف ق، فاذا: ا ن (١٤) كالحركة: ا د س ف ق، كالمتحرك: ص ن (١٥) لما كان محالا: ا د س ف ق،ـــ ص ن. كان من: د س ص ف ق ن، كان محالا كان من: أ(١٧) الحركة: د س ، حركة: ا ف ق ن

وكونه قائما بالذات بكونه جوهرا تعلقا بلا انفكاك عُرِف أن تعلق ما بينهما تعلق العلة بالمعلول. وكونه قائما بالذات حد للجوهر فيستحيل ثبوت احدهما بدون الاخر في الشاهد والغائب جميعا.

(٤٢أ/س) واذا ثبت ان الغائب قائم بالذات ثبت ضرورة انه جوهر. هذا كما انكم/ تثبتون للبارئ علما ضرورة اتصافه بكونه عالما. وكذا في جميع الصفات بهذا الطريق فكذا هذا.

ومما يتعلقون به أن الله تعالى موجود والموجود إما ان يكون عرضا وإما ان يكون جوهرا والله تعالى ليس بعرض فيكون جوهرا اذ لو لم يكن جوهرا مع انه ليس بعرض لما كان موجودا لأن الموجود ينقسم الى قسمين. وما انقسم الى قسمين فما خرج عن قِسمَيْه جميعا لا يكون من جملته. فلو خرج البارئ جل وعلا عن القسمين جميعا لما كان موجودا.

(٤٤ب/د) ويقولون ايضا انه تعالى فاعل وما يجوز منه الفعل في الشاهد فهو جوهر/وما يستحيل منه الفعل فهو عرض. وقد تحقق من الله تعالى الفعل فكان جوهرا.

وحجتنا أن الجوهر في اللغة عبارة عن الاصل. يقال لمن اشتهر بالاحسان
(٢٧ب/أ) من ابناء الشرف والسيادة فُلان يجري في الاحسان على / شاكلة جوهره الشريف ومقتضى حَسَبِهِ العالي المنيف.

(٤٠ب/ق) ويقال / للثوب اذا كان محكم الصنعة جيد الاصل انه ثوب جوهري. فعلى هذا سَمَّوْا ما لايتجزأ من اجزاء الجسم جوهرا لكون البسائط

(١) بكونه جوهرا: د ف ق، بالجوهر: س ن، تعلقا: د س ص ف ق ن، تعلقا ما: ا. بلا انفكاك: د س ف ق، لانفكاك : ا، لا انفكاك: ن (٢) للجوهر: ا د س ف ق ، الجوهر: ص ن (٣) فيستحيل: ا س ف ق ن، يستحيل: د (٤) الغائب: د س ص ف ق، العالم: ا (١٧) الشريف: د س ص ف ق ن، الشريفة: ا

التي تتركب منها المتركبات جارية مجرى الاصول لها، لا يعنون به انه اصله القديم كما يذهب اليه اهل الدهر. بل يريدون أن كل متركب يقدر في الوهم انه من الافراد تركب فتكون الافراد اصولا واركانا في المركبات لتصور الافراد بدون التركب واستحالة المتركبات بدون الافراد التي تركبت هي منها.

والله سبحانه وتعالى / يستحيل تركبه الى غيره ليصيرا جسماً فلم يكن اصلا يتركب منه الجسم فلم يكن جوهرا / . وما ادّعوا ان الجوهر اسم للقائم بالذات فكان كونه قائما بالذات حدا له دعوى ممنوعة. (٢٧أ/ص) (٤١أ/ف)

فأما ما ادّعوا من صحة الاطراد والانعكاس في الشاهد.

/فقلنا لهم كما تدور الجوهرية مع القيام بالذات طردا وعكسا ووجودا وعدماً فكذا يدور مع كونه اصلا يتركب منه الاجسام. فلِم كان جعْلكم القائم بالذات حدا له اولى من جعل خصومكم كونه اصلا حدا له. وانتم المدعون حيث تريدون تعدية الاسم الى الغائب بتعدى الوصف. بانه القائم بالذات وخصومكم يمنعونكم عن ذلك. (٤٢ب/س)

ثم يقال لهم اليس أن في الشاهد كلَّ جوهر قابل للعرض. وكلَّ ما هو قابل للعرض جوهرٌ فلا بد من ان يقولوا بلى.

(١) المتركباب ق ن، المركبات ف (٢) انه: د س ف ق، ـــ: ن (٣) تركب : د س ص ف ق ن، تركب فتكون الافراد تركب: ا (٥) هي: د س ف ق، ـــ: ن (٨) فكان: د س ص ف ق ن، وكان: ا (٩) الاطراد: ا د س ف ق ن، الاضطراد: ص (١٠) فقلنا: ا د س ف ق، قلنا: ص ن. الجوهرية: د س ق، الجوهر به: ا ف ن. القيام: د س ص ف ق ن، قيام: ا (١١) فلم (ولم: ق) كان: ا د س ف ق، فلم يكن: ص ن (١٤) يمنعونكم: د س ص ف ق ن، يمنعون: ا (١٥) ان: د س ف ق، ـــ: ن (١٦) ان يقولوا بلي : د س ف ق، تلى: ن، بلى: ا، ـــ: ص

قيل: اتجعلون كونه قابلا للعرض حدا له لدورانه معه وجودا وعدماً، وطردا وعكسا.

فان قالوا نعم تركوا اصلهم فانهم يقولون بانه تعالى ليس بقابل للاعراض.

وان قالوا لا. ابطلوا دليلهم.

ثم يقال لهم ما تنكرون على من يقول إن الله تعالى ليس بجوهر لان حد الجوهر أنه قابل للاعراض ويستدل على صحة حده بالطرد والعكس والدوران وجودا وعدما.

فإن قبلوا ذلك تركوا مذهبهم. وان لم يقبلوا ابطلوا دليلهم. ويقال لهم (٤٥أ/د) لما كانت الجوهرية / تدور مع القيام بالذات وجودا وعدما. وكذا كونه اصلا للاجسام. ثم ليس في لفظ الجوهر ماينبىء عن القيام بالذات وفيه ما ينبىء عن كونه اصلا أن جعله جوهرا لكونه اصلا أولى من جعله جوهرا لكونه قائما بالذات. اذ اطلاق اسم معنوى على محل وُجد فيه (٢٩أ/ن) ذلك المعنى لن يكون إلا لذلك المعنى. ومن / ادعى اطلاقه عليه لا لذلك المعنى بل لأمر اخر كان مخطئا في دعواه كمن ادعى أن ماقامت به الحركة (٤١أ/ق) لم يسم متحركا لقيام الحركة به بل لوجوده او لقيامه / بالذات كان مخطئا في دعواه.

وكذا في الاسود والابيض والمجتمع والمفترق وغير ذلك من الصفة. فكذا هذا وجاء من هذا أن كل معنى تعلق بشىء تعلقا لا انفكاك بينهما (٤٣أ/س) ويدور معه / وجوداً وعدماً لايوجب تعلقه به تعلق العلة بالمعلول. ولا

(٥) لهم د س ف ق،ـــ : ن (٨) وان: ا س ف ق ن، فان: د (١٠) لفظ: د ن، لفظة: ق ف (١٢) اذ: ا د س ف ق، او: ص ن(١٣)لذلك: د س ص ف ق، بذلك: ا (١٥) به: د س ص ف ق ن،ـــ: ا (١٧) لوجوده: د س ف ق ص ن، لوجوه: ا (١٧) المفترق: د س ف ق، المتفرق: ن (٠) فكذا: د س ف ق، وكذا: ن (١٨) لا انفكاك: ا د س ف ق، لانفكاك: ص ن. لايوجب: د س ف ق، ما لايوجب: ن (١٩) ولا: فلا: ن

يوجب تعدى احدهما الى الغائب تعدية الاخر على الاطلاق بل شريطة استحالة اضافته الى معنى آخر. فاما ما لم تستحل اضافته الى معنى آخر فلم يعلم ان تعلق احدهما بالآخر تعلق العلة بالمعلول.

ولهذا لم نجعل قولنا القابل للاعراض حدا للجوهر على ماقررنا. وإن وجد الدوران لانه يمكن ان يضاف كونه جوهرا الى معنى اخر وراء كونه قابلا للاعراض ونجعل تعلق قيام الحركة بمحل باتصاف المحل بكونه متحركا كتعلق العلة بالمعلول لِما أن اضافة كونه متحركا يستحيل الى معنى اخر / سوى قيام الحركة به. (٤١ب/ف)

وفيما نحن فيه لا يستحيل / اضافة كونه جوهرا الى معنى سوى القيام (٣٧ب/ص) بالذات وهو كونه اصلا بل وجبت الاضافة اليه لما مر من الدلالة اللغوية على ذلك. فلم تجز اضافته الى كونه قائما بالذات.

وهذا الجواب مما لايمكن التعويل عليه على اصول المعتزلة لانهم يجعلون حد العَرَض ما يستحيل قيامه بنفسه وان لم يكن في لفظ العرض ما يدل عليه ولم يجعلوا حده / ما يستحيل الدوام عليه وان كانت لفظة العرض (٢٨أ/أ) من حيث اللغة منبئة عنه.

فكذا النصارى يجعلون هكذا في حد الجوهر. والله الموفق.

وقولهم: إن الموجود في الشاهد اما ان يكون عرضا واما ان يكون جوهرا والله تعالى موجود وليس بعرض فيكون جوهرا / كلام فاسد. (٤٥ب/د)

---

(٤) القابل: ا د ص س ف ق، العامل: ن (٠) وجد الدوران: ا د س ص ف ق، وجد الاوزان: ن (٥) بمحل: ف ق ن، به محل: ا، بمحل علة: د. بكونه: ف ق،ـــ: ن س د (٧) لما : ا ف ن س (هامش)، كما: د س (١٤) العر ض: العرض اعتماد: س . عليه: ا د س ص ف ق،ـــ: ن (١٥) من حيث اللغة منبئا (منبئة: س) عنه: د س ص ف ق، منبئا عنه من حيث اللغة: أ (١٦) فكذا: ا د س ف ق، وكذا: ص ن

لان الجوهر في الشاهد ما كان جوهرا لانه ليس بعرض، بل كان جوهرا لانه اصل يتركب منه الجسم. ولهذا لم يكن العرض جوهرا لانه ليس باصل يتركب منه الجسم.

والله تعالى يستحيل عليه كونه اصلا يتركب منه الجسم فلم يكن جوهرا. وليس من ضرورة كونه موجودا كونه جوهرا لان العرض موجود وليس بجوهر. وكذا العرض لم يكن عرضا لانه موجود، (٤٣ب/س) / لان الجوهر موجود وليس بغرض، بل كان عرضا لاستحالة دوامه.

والله تعالى لايستحيل عليه الدوام بل هو واجب البقاء فلم يكن عرضا. ولهذا لم يكن الجوهر عرضا. لا ليس بمستحيل البقاء وتحديد الموجود بأنه جوهر اوعرض فاسد. لانه تحديد مقسَّم وهو فاسد. لان جمع الوصفين جميعا في محل واحد محال. اذ يستحيل موجود هو جوهر، وعرض. واثبات كل وصف في محل على حدة ليس (٤١ب/ق) / بجامع. ومن شرط صحة الحد ان يكون جامعا على ما مر في افساد كلام الجبائى في تحديده العلم انه اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة او دليل. وهذا الجواب مما لايستمر الا على اصول اهل الحق.

فاما المعتزلة المجوزون التحديدَ المقسم فلا يمكنهم الخروج على الزام النصارى. والله الموفق.

وقولهم ان الله تعالى فاعل وكل فاعل في الشاهد جوهر.

---

(٧) وليس بعرض: س ف ق ن، وليس بعرض بل كان عرضا لانه موجود لان الجوهر موجود وليس بعرض: د (فيه تكرار) (٨) فلم يكن عرضا... بمستحيل البقاء: ا د س ف ق، ـــ: ص ن (٨) هو: ا د س ف ق، هذا: ص ن. واحد: د س ف ق،ـــ: ن (١١) يستحيل: د س ص ف ق ن، ليس يستحيل: ا (١٤) اعتقاد: ا د س ف ق، اثبات: ص ن (١٥) بما لايستمر: ف ق ن، (بما: د، هو الذي: س (لايستمر: ڈ س، مما لا يستقيم: هامش س ) (١٨) جوهر: ـــ: ا

قلنا وكل فاعل في الشاهد ايضاً جسم فانا ما عَايَنَّا جوهراً غير متركب يفعل فعلا. فان التزموا جعلوا الله جسما. وهو خلاف مذهبهم. وان لم يلتزموا ابطلوا دليلهم.

وكذا كل فاعل في الشاهد لحم ودم. وكل فاعل محدود متناه. فان اثبتوا ذلك في الغائب لكونه فاعلا تركوا مذهبهم وان لم يثبتوا ابطلوا دليلهم ثم نقول لهم لم يكن / الجوهر في الشاهد جوهرا لانه فاعل بدليل ان (٢٩ب/ن) الجماد والموات جوهر وليس بفاعل بل كان جوهرا لكونه اصلا تتركب منه الاجسام وهذا المعنى لايتعدى الى الغائب فلم يكن جوهرا.

وبالله التوفيق.

ثم ان هؤلاء الجهال يزعمون ان الله تعالى / جوهر واحد ثلاثة اقانيم. (٤٢أ/ف) والاقنوم الصفة عندهم. فيكون معناه أنه جوهر واحد ثلاث صفات ويفسرون ذلك أنه ذات وعلم وحياة. ويسمون الذات ابا / والعلم ابنا (٤٤أ/س) والحياة روحا. ويقولون بلسانهم / السورية اَفَا اَفْنَا روحاً قُدْشا: يعنون (٢٨أ/ص) به الاب والابن وروح القدس وهذه جهالة متفاحشة حيث يجعلون الواحد ثلاثة والثلاثة واحدا.

وكذا يجعلون الذات صفة ويعدونه في الصفات. وكذا يجعلون الذات

---

(١) ايضا: د، ــ: ف ق ن. قلنا ... الشاهد ــ: ا فقط (٢) الله: د س ف ق، لله: ا ن (٥) مذهبهم: د ص ف ق ن، مذاهبهم: ا س (٠) بطلوا: ابطل: س (٦) لهم: د س ق، ــ: ف ن (٧ــ٨) لكونه : ... جوهرا ــ: د فقط (١٣) السورية: (اصل هذه الكلمات بالعبرية كتابة: ابا، ابن: ولكن التلفظ بالباء يختلف اذا كان ساكنا. ويلفظونه مثل حرف ٧ في اللغة الانكلزية كما يلفظون ابن سينا مثل أفيسنا افاوافنا روحا قدشا: س، والسين يلفظونها كالشين وترجمتها صحيحة حرف (ف) بثلاث نقط فوقها افاوافنا روحا قدشا: ا د ، قدشا: ف ق، افاوافا روحا قدسا: ن، افاوافا روحا قدسا: ص

اباً والصفة ابناً له وكذا يجعلون الاب والابن قديمين: ولابد من تقدم الاب على الابن، وتأخره عنه.

ولو جاز هذا مع ارتفاع التقدم والتأخر جاز القلب. فيجعل الذات ابناً والعلم اباً. وكذا يقتصرون على هاتين الصفتين مع الذات وهو جهل. اذ لابد من اثبات صفة البقاء والسمع والبصر والقدرة والارادة. اذ البقاء معنى وراء الذات. والسمع والبصر معنيان وراء العلم. والقدرة والارادة معنيان وراء الحياة. وقولهم القدرة من جملة الحياة فاسد. لوجود الحياة بلا قدرة. ولتزايد القدرة وامتناع ذلك على الحياة.

وكذا قولهم إن السمع والبصر من جملة العلم خطأ لانهما معنيان وراء العلم على مانقرر ذلك في مسألة الرؤية. ان شاء الله تعالى.

(٤٢أ/ق) فعلى هذا ينبغي ان يقولوا انه ثمانية أقانيم ولم يقتصروا على الثلاثة /.

(٢٨ب/أ) ثم نقول / لهم أتزعمون أن الحياة والعلم معنيان وراء الذات أم تزعمون انهما راجعان الى الذات.

فان قالوا هما راجعان الى الذات فهو اذاً جوهر واحد أقنوم واحد. وان قالوا هما معنيان وراء الذات.

قيل لهم قولوا إنه جوهر واحد وله أقنومان ولاتقولوا ثلاثة اقانيم.

ثم قيل لهم اذا كان الجوهر الذي هو الذات من جملة الاقانيم وهي الصفات فمَن الموصوف به؟ فإن قالوا شيء وراء الذات فقد جعلوا الذات صفة لموصوف

(١) له: ا د س ف ق، ـــ: ص ن (٧ـــ٨) وقولهم القدرة ... على الحياة : ا د س ف ق، ـــ: ن (١١) انه: ا د س ف ق، ـــ: ن (٠) الثلاثة: د ص ف ق ن، الثالثة: ا،ـــ: س (١٢) ان الحياة ... ام تزعمون: ا د س ف ق،ـــ: ن (١٤) فان قالوا هما (راجعان ـــ: ا) الى الذات: ا د ف ق ن، ـــ: س (١٨) شيء: ا د س ف ق، شيء واحد: ص ن

فاذاً الله تعالى هو الموصوف لا هذا الجوهر الذي هو صفة لغيره. وإن قالوا هو الذات بعينه فقد جعلوا الذات صفة لنفسه موصوفا له / فاذاً (٤٤ب/ص) هو صفة صفته وموصوف موصوفه.

وان قالوا هو صفة ولا موصوف له، فقد اثبتوا صفة لا لموصوف وهو باطل خارج عن قضية العقول.

وقد اطنب له ائمة اهل الاسلام في ايضاح مقالاتهم وابطال ذلك كله على وجه يتيقن المنصف بالوقوف عليها على التحاق القوم باهل التجاهل. ولا وجه الى ذكر ذلك في كتابنا المبنى على الايجاز. فاكتفينا بهذا القدر. والله الموفق.

(١) تعالى هو الموصوف: ا د س.ف ق، موصوف: ص ن (٠) هو: د س ف ق، ـــ: ن. (٢) بعينه: ا د س ف ق.، لعينه: ن (٠) جعلوا: د س ف ق، جعل: ا ن (٤) هو: ا س ف ق،ـــ: د ن. له: د س ص ف ق ن، به: ا. لا لموصوف: د س ص ف ن، بلا موصوف: ا، بلا لموصوف: ق (٠) وهو: س ف ق ؛ فهو: د، وهذا: ن (٦) له: ا، ـــ: د ق ص ف ن، ائمة: د س ف ق، ـــ: ن. مقالاتهم: د س ف ق، مقالتهم: ن يتيقن: س ن مش ق، يتبين: ف ق،الصلب يتقين: ف ها مش (٨) ولا: ف ق ن، فلا: س د.

## الكلام فى ابطال قول المجسمة

(٤٢ب/ف) واذا ثبت بما مر ذكره أن صانع العلم ليس بعرض / ولا بجوهر فيجب بعد ذلك ان نصرف العناية الى أن نعرف أنه هل يوصف بأنه جسم فصرفنا العناية وتأملنا في ذلك فعرفنا إستحالة اتصافه تعالى بكونه جسما. وذلك لأن المؤتلف او ماله الابعاد الثلاثة على ما تقدم ذكره هو الجسم. وكل ذلك مستحيل على الله تعالى.

(٣٨ب/ص) وخالفنا في ذلك طوائف كثيرة من اليهود وغلاة الروافض والمشبهة / والكرامية. وحاصل الاختلاف واقع بيننا وبين طائفتين.

طائفة يخالفوننا في الاسم والمعنى. ويزعمون انه تعالى متركب متبعض متجزىء وهم اكثر اصناف اليهود. فانهم يزعمون انه تعالى جسم متركب على صورة الادمي. وهو على صورة شيخ ابيض الرأس واللحية. وكثير (٣٠أ/ن) من الروافض كهشام بن الحكم وهشام بن سالم الجوالقي / وداود الجواربي. فان بعض هؤلاء كانوا يقولون انه على صورة الادمي حتى قال بعضهم إن له شعراً اسود من نور اسود وبعضهم قالوا هو على صورة غلام امرد له شعر جعد قطط.

فاما هشام بن الحكم فالمحكى عنه انه قال انه كالسَّبيكِة الصافية يتلألأ (٤٥أ/س) وروى عنه انه قال هو سبعة اشبار بشبر نفسه / وحكى انه قيل له أهو (٤٢ب/ق) اكبر أم هذا / الجبل واشير الى جبل كان بقربه. فقال لا بل الجبل اعظم منه.

(٢) بجوهر: د س ن، جوهر: ف ق. (٩) متبعض: ا د س ف ق، مبعض: ن (١١) شيخ: ا س ف ق ن، الشيخ: د (١٤) هو: ا د س ف ق، ـــ: ن (١) قطط: ا د س ف ق، ـــ: ن (١٧) انه : د س ف ق، ـــ: ا ن (١٧) هو: ا س ف ق ن؛ ـــ: د (١٨) لا : ا س ف ق ، ـــ: د ن

وحكى الجاحظ عنه في كتاب الرد على المشبهة أنه انتقل في سنة واحدة في الله تعالى الى خمسة اقوال. وذهب الى مثل مذهب هؤلاء في التجسيم والتشبيه مقاتل بن سليمان صاحب التفسير. هؤلاء كلهم يخالفوننا في اللفظ والمعنى.

والطائفة الثانية هم الكرامية وهم يخالفوننا في الاسم فيقولون: انه جسم ويساعدوننا في الظاهر في المعنى فيقولون لانعنى بقولنا: إنه جسم أنه متبعض متجزىء ومتركب بل نريد أنه القائم بالذات.

وحكى عن هشام بن الحكم انه كان يقول الجسم عبارة عن الموجود فكان الخلاف بيننا وبين هؤلاء في العبارة.

وظني ان المتأخرين من الكرامية هم الذين يتبرؤون عن اثبات التركب لما ظهر لهم من فساد ذلك.

فاما اوائلهم فقد كانوا يثبتون ذلك لان الرواية عنهم ظاهرة أنه مُمَاسّ للعرش. ولاشك أن العرش جسم متركب متبعض متجزىء لايماسّ جميع صفحته العليا / الا الجسم المتركب يلاقي كل جزء منه جزئاً منه ونتكلم (٤٧أ/د) مع كل واحد من الفريقين بما يحق الحق ويبطل الباطل ولو كره المجرمون.

---

(٣) والتشبيه: ا د س ف ق، ـــ: ص ن. مذهب: د س ص ف ق ن، مايذهب: ا (٤) في اللفظ والمعنى: د س ف ق، في المعنى واللفظ: ن (٥) فيقولون: د س ف ق، ويقولون: ن ساعدوا: ص ف ن ق (يساعدوننا هامش ق)، يساعدون: ا، ساعدونا: د، يساعدونا: س (٧) متجزىء: ا د س ف ق، متحرك: ن (٨) الجسم: في الجسم: ن فقط (٩) بين هؤلاء: د س ن، بينهم: ا ف ق (١٠) وظني: ا ف ق ن، قال رضى الله عنه وظني: د س (١٠) التركب: د س ف ق، التركيب : ن (١٣) جميع: ا د س ف ق،ـــ: ن (١٥) من الفريقين: ا س ف ق ن، منهم: د

## فصـــــل

## [في الاختلاف بين الاسم والمعنى]

أما المخالفون لنا في الاسم والمعنى فانهم يتعلقون بظواهر الايات والاحاديث من نحو قوله عز وجل: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ (١) ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾ (٢) (٤٣أ/ف) ﴿وَالسَّمَٰوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ (٣) /﴿يَا حَسْرَتَا عَلَىٰ مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾ (٤) ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَٰوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (٥) والمروي انه خلق ادم على صورته (٦) وان الجبار يضع قدمه في النار (٧) وانه يضحك الى اوليائه حتى تبدو نواجذه (٨) وأن الصدقة تقع في كف الرحمن / (٣٥ب/س) فيربيها كما يربى احدكم فَلُوَّهُ (٩).

في امثال لهذا كثيرة.

ويتعلقون ايضا بما ترائى لهم أنه دليل معقول: من ذلك: أنه حى سميع بصير فاعل. وكل حى سميع بصير فاعل في الشاهد جسم. ويستحيل اتصاف ماليس بجسم بهذه الاوصاف. وما يستحيل في الشاهد يستحيل في الغائب.

ألا ترى انه كما يستحيل في الشاهد ان يكون ما ليس بحى عالما قادرا فاعلا / (٣٩أ/ص) يستحيل مثله في الغائب.

فكذا هاهنا كما يستحيل ثبوت هذه الاوصاف لما ليس بجسم في الشاهد يستحيل في الغائب على انه تقرر في بدائه عقول العوام استحالة اتصاف ما ليس بجسم بهذه الصفات حتى إنَّ مُخبراً لو اخبر أنه رأى حيا سميعا بصيرا لم يشك احد آنه كان جسما ولا يشتغل بالسؤال انه كان جسما او غير جسم استغناء / (٤٣أ/ق) منه بما علم ببديهة عقله بكونه جسما. وما هذا

(١) ص ٧٥ (٢) طه ٣٩ (٣) الزمر ٦٧ (٤) الزمر ٥٦ (٥) النور ٣٥ .(٦) البخاري ١٦٢/٨ (٧) البخاري ١٦٧/٨ (٨) (٩) كتاب الزكاة الرقم ٦٣ــ٦٤ مسلم ٧٠٢/٢ (١) بظواهر: د س ف ق ن، بقولهم: ا (٧) تبدو: د س ص ف ق ن، تظهر: ا (٨) فيربيها: ا د س ن، فيربيهاما: ف ق. (١٠) في امثال لهذا (لهذه: ن): ا س ف ق ن، وامثال هذا: د (١٣) اتصاف: ا د س ف ق، ايضا: ن (١٧) ههنا: ا د س ن (هامش: ق)، هنا: ف ق (١٨) بدائه: د س ف ق، بداية: ن (١٩) لو: ا د س ف ن، ــ: ق. (٢٠) احد: ا د س ف ق، ــ: ن

سبيله ليس اثبات مثله ممكنا لا في الشاهد ولا في الغائب. ولانه تعالى ليس بعرض ولا جوهر لما مر. فلو لم يكن جسما لألتحقق بالعدم لانحصار الموجودات على هذه الاقسام الثلاثة. اعنى أنها اعراض وجواهر واجسام. ولا يعقل موجود خارج عن هذه الاقسام فلو خرج عن كونه جسما مع خروجه عن كونه عرضا وجوهرا لم يبق الى اثباته طريق وكان القول باخراجه عن هذه الاقسام قولا بعدمه.

واما اهل الحق فانهم يقولون بان القول بان الله تعالى جسم مؤتلف متبعض متجزئ يؤدى الى القول بقِدم العالم او القول بحدوث البارئ جل وعلا، والقول بعدم الصانع للعالم.

ويؤدي ايضا الى ابطال دليل / التوحيد. وكل ذلك باطل فكان (٤٧ب/د) / القول بالتجسيم باطلا. (٣٠ب/ن)

اما الاول وهو انه يؤدي / الى القول بقدم العالم او حدوث الصانع (٤٦أ/س) فتقريره من وجهين.

احدهما انه تعالى لو كان جسما مؤتلفا له أبعاض وأجزاء اما ان كان متناهيا وإما أن لم يكن متناهيا. ولاوجه الي القول بعدم التناهي. لان كل جزء منه متناهي الذات. وخروج ما اجتمع من الاجزاء المتناهية عن التناهي في الذات محال. ولو جاز ذا لجاز كون العالم غير متناه من جميع الجهات. كما يزعم اهل الدهر وذلك باطل. لانه لابد من القول بالتناهي. إذ أوجد العالَم لا في ذاته / فبقي هو بذاته من العالم بجهة من الجهات (٤٣ب/ف) ضرورة استحالة كون البارئ جل وعلا مداخلا جميع أجزاء العالم.

---

(١) اثبات: د س ف ق، بادبات: ا ن (٢) لا: ا د سْ ص ف ق، ـــ: ن (٧) واما: ا ف ق ن، فاما: د (٨) بقدم: ا د ف ق س، بعدم: ص ن (٩) بعدم: ص ن، بقدم: س ف ق ن، بقدم: اد ص (١٥) تعالى: ا د س ص ف ق، يقال: ن (١٩) اوجد: د س ف ق، وجد: ا ن

واذا ثبت تناهيه ثبت كونه على قدر مخصوص مع كون غيره من الاقدار مساوياً له في الجواز واختصاص احد الجائزين لن يثبت الا بمخصص اذ لا مزية له بذاته على مايساويه في الجواز.

والتقرير الثاني: ان ما كان متبعضا متجزئا لابد من أن يكون طويلا أو عريضا أو طويلا عريضا وهو المُسَطَّح أو طويلا عريضا عميقا وهو المكعب. ثم اذا كان كذلك لابد من أن يكون مدورا أو مثلثا او مربعا او مخمسا او مسدسا او مسبعا او مثمنا او غير ذلك مما يطول ذكره.

فبعد ذلك إما أن يكون على هذه الاشكال أجمع فيكون مدورا مثلثا مربعا الى اخر ذلك. واما أن يكون على شكل من هذه الاشكال. ولا جائز أن يكون على الاشكال كلها لما فيها من التناهي والتضاد. ولو جاز ذا (٣٩ب/ص) في الغائب مع إمتناعه في الشاهد، لجاز في الغائب اجتماع / (٤٣ب/ق) الحركةوالسكون / والسواد والبياض والاجتماع والافتراق / وحيث بطل هذه، بطل الاول لاستوائهما في الاستحالة في الشاهد.

فلم يبق إلا أنه على شكل من هذه الاشكال وهيئة من هذه الهيئات. ولامزية لما اختُصَّ به على غيره مما يساويه في الاشكال في الجواز. فبعد (٤٦ب/س) ذلك / إما أن يقال ان ما اختُص بالثبوت من الاشكال الأُخر، اختص لا بتخصيص مخصص. ولو جاز ذا، لجاز في العالم. و لم يثبت دليل حدوثه وافتقاره الى صانع اوجده، وقد اقمنا الدلالة على ابطاله.

وخصماؤنا في المسئلة ساعدونا على ذلك.

---

(٥ــ٦) او طويلا عريضا: ... يكون: ا ف ق ن، ـــ : د س (٦) من: د س ن، ـــ: ف ق (٨) او مثلثا: ا د س ص ف ق ن، ومثلثا : ن (١٠) فيها: د س ص ف ق ن، فيه: ا (١٢) الحركة: تكررت في: ن.(١٦) اما ان : د ف ق ، انما: ا س ن (١٨) اوجده : د س ص ف ق ن، واحدة: ا (١٩) في: ا د س ف ق، في هذه: ص ن

وإما ان يقال بأنه اختص بذلك بتخصيص مخصص. ولو كان كذلك لكان محدثا محلا لقبول قدرة الغير. وهو محال اذ لو كان / محدثا / لكان (٢٩ب/أ) له محدث. وكذا الكلام في الثاني والثالث الى ما لايتناهى. والقول (٤٨أ/د) ببطلان ذلك قد مر. فثبت أن القول بكونه جسما يؤدي الى القول بقدم العالم وتعطيل الصانع او الى القول بحدوث الصانع وذلك محال. وكل قول يؤدي الى المحال فهو محال.

ولا يقال إن عندكم اختص بكونه حيا عالما قادرا سميعا بصيرا. ولا يقال اختصاصه كان بتخصيص مخصص. فكذا هذا.

لانا نقول اختصاصه باحد الجائزين لن يكون الا بتخصيص مخصص. وهذه الصفات واجبة الوجود لاجائزة الوجود واضدادها ممتنعة الوجود لما انها / نَقَائص ويستحيل ثبوت النقص على القديم. (٤٤أ/ف)

ونحن ندعى استحالة اختصاص احد الجائزين او احد الوجوه الجائزة المحتملة مع مساواة غيره اياه في الجواز وانعدام دليل المزية. وما ألزموه ليس من هذا القبيل. فاما ما اثبتوه فهو من هذا القبيل. لانه ليس في شكل من هذه الاشكال كما لايساويه غيره فيه. ولا نقيصة لايساويه فيها غيره من الاشكال، فثبت الاستواء في ذلك وفيما الزموا الامر بخلافه.

حتى إن في الشاهد لما كانت النقائص جائزة على كل محدث لم / تثبت (٣١أ/ن) صفة من هذه الصفات التى هى صفات الكمال الا بتخصيص مخصص فكذا هذا.

---

(٢) لكان: د س ص ف ق ن ـــ: ا (٣) محدث: د س ص ف ق ن، محدثا: ا. وكذا: ا س ف ق ن، فكذا: د (٥) ذلك: ص ف ق ن، كذلك: ا، ذا: د س (٧) ان: د س ف ق،ـــ: ن (٨) كان: د سّ ص ف ق ن، ـــ: ا . فكذا: د س ف ق، وكذا: ن (١٠) الوجود: د س ص ف ق ن،ـــ: ا(١١) يستحيل: مستحيل: ق (١٢) ونحن ندعى: ف ق ن،ـــ : س (١٦) فثبت: د ص س ف ق، فثبت ان : ا، قبلت: ن

(٤٧أ/س) /والذى يحقق استواء هذه الاشكال في الجواز أن من عيّن واحدا منها لم ينفصل ممن عيّن أخَرَ. ولا دليل له على صحة ما ادعاه، وابطال ما ادعى خصمه. يحققه أن ليس في بعضها من المدح او من النقيصة ما ليس فيما وراءه وفي صفات الكمال الامر بخلافه. وبالله التوفيق.

واما الثاني وهو أن القول بما قالوا يؤدي الى ابطال دلالة التوحيد، فهو
(٤٤أ/ق) انه تعالى لو كان مؤتلفا متبعضا متجزئا / لكان كل جزء منه قائما بنفسه اذ الائتلاف على ما لاقيام له بذاته محال.

ولأن كل جزء لو لم يكن له قيام بذاته لاستحال ان يكون للكل قيام بذاته. فاذاً كل ذاته لاقيام له بذاته. ووجود تخليق العالم ممن لاقيام له بذاته محال. ولو كان كل جزء منه قائما بذاته،
(٤٠أ/ص) فاما ان كان كل جزء منه موصوفا بصفات الكمال كالحياة والعلم/ والقدرة والسمع والبصر، والارداة. واما إن لم يكن موصوفا بها بل كان
(٤٨ب/د) الموصوف بها جزئاً واحدا منه او بعض الاجزاء / دون البعض فلو لم يكن كل جزء منها موصوفا بصفات الكمال لكان موصوفا باضدادها من صفات النقص كالموت والجهل والعجز والصَّمم والعمى والاضطرار اذ كل ما كان قائما بذاته لايستحيل عليه قبول صفات الكمال باعتبار ذاته.

اذ كل قائم بالذات يجوز قبوله للصفات وما لايقوم به انما لا يقوم لقيام ضد به.

---

(١) منها: س ن هامش ف ق، بينهما: ف ق فى الصلب (٢) له : د س ف ق، ـــ: ن (٣) أن: س ف، انه: ن او من: د س ف ق، او: ن، وفي: د س ص ف ق ن، في: ا (٩) كل ذاته: ف س ص ق ن، كل ذات: ا د (١٠) ولو: د س ف ق، وذا: ن (١١ـــ١٢) والقدرة والسمع والبصر ـــ : ص فقط (١٣) منه او: ا د س ص ف ق، و: ن. فلو: ا د س، فان: ص ف ق ن، (١٦) كل: ا ق س، ـــ: د ص ف ق (١٦) باعتبار: فاذا باعتبار: س

ولو كان موصوفا بصفات النقص لكان محدثا. فاذاً ما لايوصف من أجزائه بكونه حيا قادرا عالما سميعا بصيرا فهو محدث لقيام دليل الحدوث به وكون أجزاء القديم محدثة محال. وان كان كل جزء منه موصوفا بصفات الكمال، فكان كل جزء حيا قادرا عالما سميعا بصيرا لكان كل جزء منه / موصوفا بصفات الربوبية فيكون القول به قولا بآلهة كثيرة. (٤٧ب/س) ويلزَمون بعد ذلك ما مر من دلائل التوحيد. فان كانت تلك الدلائل /صحيحة كان القول بالتجسيم باطلا. وان كانت تلك الدلائل فاسدة (٤٤ب/ف) كان القول بوحدانية الصانع باطلا. وقد ثبتت وحدانية الصانع بالدلائل الموجبة للعلم الثابت على طريق التيقن وكان القول بالتجسيم باطلا. وجاء من هذا أن من قال بان الصانع جسم فقد ابطل التوحيد في الذات.

ولا يقال: إن حياة الباريء وقدرته وعلمه أزلية ولم تثبت فيها صفات الكمال ولم يدل على حدوثها لانا بينا ان القائم بالذات لا يستحيل قبوله الصفات فكان امتناع قبول كل جزء منه صفات الكمال لقيام اضدادها من النقائص.

فاما الصفات فيستحيل قبولها للصفات لذاتها لا لقيام صفات النقص بها فلم يلزم بامتناع قبولها صفات الكمال أن تكون موصوفة بصفات النقص التى هى أماراتُ الحدث وفيما نحن فيه / الامر بخلافه. (٣٠أ/أ) والله الموفق.

---

(٣) به: د س ق ف، ـــ: ن (٣) وان: د س ص ف ق ن، فلو: ا. فكان: د س ض ف ق ن، وكان: ا (٦) دلائل: ا س ص ف ق ن، الدلائل: د (١٠) في الذات: د س ف ق، ـــ: ن (١١) قدرته وعلمه: د س ن، علمه وقدرته: ف ق. لم تثبت: د س ص ف ق ن، بل تثبت: ا (١٢) القائم: ا د س ف ق، العالم: ص ن (١٥) فيستحيل: ا س ص ف ق ن، يستحيل: د. صفات: ا د س ف ق، صفة: ص ن (١٦) التى هي: الذي هو: د (١٦) فيه: د س ف ق،ـــ: ن

جئنا الى دفع ما تمسكوا به من الشبهات.

(٤٤ب/ق) فأما العقلية منها ففاسدة لحصولها / على دعوى متعرية عن البرهان. أما الشبهة الاولى، وهي انه تعالى حي قادر عالم. ويستحيل اتصاف ما ليس بجسم بهذه الصفات، في مجرد دعوى وتعلقه بالشاهد فاسد. فان في الشاهد نجد ما هو موصوف بهذه الصفات وليس بجسم فان الجسم اذا كان حيا وهو متركب من أجزاء غير متجزئة، وهي المسماة جواهر (٤٩أ/د) قام بكل جزء / منه بحياة على حدة. فيكون حياً وان لم يكن جسما. فان منعوا وجود ما لايتجزأ من الأجزاء على اصل هشام بن الحكم. اذ الجزء عنده يتجزأ لا الى نهاية. وهو احد المخالفين في هذه المسألة.

(٤٨أ/س) فنقول / هذا الفصل لازم على غيره من المجسمة ثم انا اقمنا الدلالة (٣١ب/ن) / على بطلان القول بتجزىء الجزء لا الى نهاية فيصير هو ايضا محجوجاً (٤٠ب/ص) بعد قيام الدليل على بطلان تلك المسألة. ثم نقول لهم / ماذا تدّعون أن كون الحي القادر العالم جسما جار مجرى العلل لهذه الاوصاف أم جار مجرى الشروط.

فان قالوا هو جار مجرى العلل وهو قول عامتهم، نقول إنه باطل لأن كونه جسما لو كان تعلقه بكونه حيا عالما قادرا تعلق العلل بالاحكام لما احتمل الانفكاك بينهما اذ الا نفكاك بين العلل العقلية واحكامها محال. كما في الحركة مع كون محلها متحركا والسواد مع كون محله أسود وغير ذلك.

وحيث رأينا اجساما ليست بحية ولا قادرة ولا عالمة ولا فاعلة

(٣) اما: د س ف ق، واما: ن. وهي: ص ف ق ن، وهو: ا د س (٤) دعوى: س ف ق ن، الدعوى: د (٦) متركب: د س ف ق، مركب: ن (٧) قام: س ف ق، قائم: ن (٩) لا الى نهاية: ا د س ف ق، الى ما لا نهاية له: ص ن (١١) هو: ا د س ف ق ن، وهو: ص (١٢) بعد: س ف ق، بعدم: ن (١٣) لهذه: د س ص ف ق ن، بهذه: ا (١٥) لان: د س ص ن، لانه: ف، لامر: ا

وهي الجمادات، علم ان كونه جسما لم يتعلق بكونه حيا قادرا عالما تعلق العلل بالاحكام.

/فان قالوا إن كونَه جسما جار مجرى الشروط لكون الذات حيا عالما (٤٥أ/ف) قادرا فاعلا لامجرى العلل حتى إن ماهو جسم يصلح لثبوت هذه الاوصاف له وما ليس بجسم فليس بصالح.

قلنا هذه ايضا دعوىً لِم قلتم ان صلاحية ما يوجد في الشاهد حيا عالما قادراً كانت لكونه جسما وعدم الصلاحية فى الاعراض لانعدام كونها جسما.

فان اعتمدتم على مجرد الوجود، فلم قلتم ان مجرد الوجود يدل على كون ذلك شرطا. اليس أنكم لم تجدوا في الشاهد حيا قادرا سميعا بصيرا الا ما هو لحم ودم متناه من الجهات الست محل للافات. افتشترطون هذا في الغائب.

فان قالوا نعم فقد انسلخوا عن الدين وان قالوا لا. ابطلوا دليلهم.

ثم نقول لهم واي أثر لكونه جسما في كونه شرطا لقبول هذه الصفات ولن تجدوا الى ذلك سبيلا ابدا.

ثم يقال لهم ما من جسم / الا وهو قائم بالذات فلم قلتم إن شرط كون (٤٨ب/س) الذات عالما قادرا حيا هو كونه بجسما لاكونه قائما/بالذات فكان (٤٥أ/ق) تعليقكم ذلك بكونه جسما/لابكونه قائما بالذات دعوىً لابرهان عليها (٤٩ب/د) ثم نقول لهم لما ثبت بالدليل أنه تعالى قديم وانه حي عالم قادر

(٢) بالاحكام: س ق ن،للاحكام: ف (٣) فان: د س ف ق، وان: ا ص ن. الشروط: ا د س ف ق، الشرط: ص ن (٤) يصلح: ا د س ف ق، يصح: ص ن (٤) هذه: ا د س ص ن، هذا: ف ق (٧) كانت: د س ف ق، ــ: ص ن (٧) جسما: د س ف ق، اجساما: ص ن (١١) محل: ا د س ف ق، محلا: ص ن (١٣) لا: د س ف ق،ــ: ن . ابطلوا: د س ص ف ق ن، بطل: ا. عن: ا د س ف ق، من: ن ص (١٦) لهم: د س ف ق،ــ: ن

وأقَمنا الدلالة على أن الجسمية من امارات الحدث. وثبوت امارات الحدوث في القديم محال، كانت نتيجة هذه المقدمات الصادقة الثابتة بالبرهان اليقيني خروج الجسمية عن كونها شرطا لكون الذات عالما قادرا حيا.

والله الموفق.

ثم نكشف عن حقيقة المعنى.

فنقول إن الذات لن يكون حيا إلا وأن تكون الحياة قائمة به وكذا العلم والعالم والقدرة والقادر. وقيام هذه الصفات بما لا قيام له بذاته محال. لما مر غير مرة. ان قيام الصفة بالصفة محال. فكان من ضرورة قيام الصفة بذات أن يكون ذلك الذات قائما بنفسه ولا ضرورة الى أن يكون متركبا مؤتلفا إذ ليس في زوال التركب مع وجود القيام بالذات ما يوجب استحالة قيام صفة به.

فإذن كان من شرط اتصاف الذات بهذه الصفات كونه قائما بنفسه، لا كونه جسما. واستحالة اتصاف الاعراض بكونها حية قادرة عالمة (٤١أ/ص) سميعة / بصيرة فاعلة مريدة لكونها غير قائمة بالذات، لا لكونها غير الجسم.

وبالوقوف على هذه الجملة ظهرت صحة ما ادعينا أن هذه الشبهة مبنية على دعوى خالية عن البرهان. فلا يمكن التعويل عليها. والله الموفق

(٣٠ب/أ) واما الشبهة الثانية / وهي أنه تعالى لما لم يكن عرضا ولا جوهرا، فلو (٤٥ب/ف) لم يوصف بكونه جسما لالْتحق بالعدم لانحصار / الموجودات على هذه الاقسام.

---

(١) على: د نقط. الحدث: ا د س ص ن، الحدوث: ف ق (٥) لن: ا س ص ف ق ن، ن: د (٧) غير مرة: ا د س ف ق ن، غير من: ص (٩) التركب: د س ف ق، التركيب: ا ص ن (١٢) بكونها: د س ص ف ق ن، لكونها: ا (١٦) ادعينا: د ف ق، ادعيت: ا س ص ن (١٨) تعالى : د س ف ق ، يقال: ن

فنقول لهم بم تنفصلون من النصارى حيث يزعمون أنه لو لم/يوصف/بكونه (٤٩أ/س) جوهرا مع استحالة كونه عرضا وجسما لالتحق بالعدم فإن قالوا أبينا القول بالجوهر لان الجوهر اسم لما هو اصل يتركب منه الجسم، او لانه قابل للمتضادات وكل ذلك / من امارات الحدث. فاذا (٣٢أ/ن) بطل القول بالجوهر والعرض لم يبق الا الجسم.

قيل لهم بم تنفصلون عنهم حيث تزعمون أن الدليل قام أن كون الموجود جسما من أمارات الحدث على ما قررنا. وما هو من أمارات الحدث منفى عن القديم. فلا وجه الى القول بانه جسم فيجب القول بانه جوهر لئلا يؤدى / الى القول بعدمه لانحصار الموجودات على (٥٠أ/د) هذه الاقسام الثلاثة.

فلما جاز لكم أن تقولوا إنه جسم مع أن الجسمية من امارات الحدث جاز للنصارى ان يقولوا انه جوهر مع ان الجوهرية من امارات الحدث /. (٤٥ب/ق) ثم نقول لهم لما لم يجز القول بالجوهر لما فيه من اثبات الحدث لم يجز القول بالجسم لما فيه من امارات الحدث. لأنهما جميعا استويا في علة المنع.

ثم نقول لهم وهو الكشف عن حقيقة المسألة أنه تعالى لما عُرف ثبوته بالدلائل الضرورية وعُرف ايضاً تبرِّيه عن امارات الحدث لان القول بحدوث القديم محال. واثبات امارات الحدث مع انتفاء الحدث وثبوت ما يقابله من القدم محال.

ولو جاز ذا لجاز القول بقدم العالم مع ثبوت امارات الحدث وحيث لم يجز لما فيه من تعطيل الادلة وابطالها ولحوق بالسوفسطائية المتجاهلة لم يجز القول بذلك في الصانع.

(١) لهم: د س ف ق، ــ: ن. من: ص ف ق ن، عن: ا س، على: د (٢) بالعدم: د س ف ق، بالقدم: ن. ابينا: ف ق، اثبتا: د س ن، (١١،١٢) الحدث: ا د س ص ف ق، الحدوث: ن

واذا لم يجز دل ان امارات الحدث عنه منتفية وكونه جسما او جوهرا او عرضا من امارات الحدث على ماقررنا. فكان ذلك منتفيا عنه ضرورة (٤٩ب/س) انتفاء امارات الحدث / ولا يوجب انتفاؤها انتفاء الذات وعدمه لقيام الدليل على وجوده.

ثم نقول لهم قد سبق منا القول في ابطال قول النصارى أنه ليس من ضرورة الموجود أن يكون عرضا لوجود ما ليس بعرض، ولا أن يكون جسما لوجود ماليس بجسم، ولا أن يكون جوهرا لوجود ما ليس بجوهر.

ولا وجه الى القول بأن الموجود ما يكون عرضا او جوهرا او جسما لما مر أنه تقسيم وليس بتحديد ولا وجه الى جمع هذه المعاني في محل لتنافيها. ولا وجه الى جعل كل وصف منها حدا لوجود موجود ليس بموصوف بذلك على ما قررنا هناك.

(٤١ب/ص) فلما لم يكن خروج / الموجود من أن يكون عرضا مانعا من وجوده ولا خروجه عن أن يكون جسما او جوهرا لم يكن خروجه عن الكل مانعا من وجوده. وهذا لأن كل العالم بجميع اجزائه لما كان حادثا لم (٤٦أ/ف) يَخْلُ موجود هو جزء / من العالم عن شيء من امارات الحدث. ولم تكن تلك الامارة أمارةَ وجوده بل هي امارة حدثه. فبانتفائها ينتفي ما هو (٥٠ب/د) مدلولها وهو الحدث. لا ماليس بمدلولها وهو الوجود /.

وكون الموجود جسما او عرضا او جوهرا معانى وراء مطلق الوجود موضوعة للدلالة على الحدوث لا على الوجود فينتفى بانتفائها الحدوث لا الوجود. والله الموفق.

---

(١) كونه: ا د س ف، كذا: ص ن (٥) لهم: س د ،ـــ: ف ق ن. ان: ا د س ف ق، انه: ص ن (٧) ليس بجوهر: د س ف ق، بجوهر: ن. لوجود: تكرر في: د (٩) جمع: د س ق، جميع: ف ن (١٠) لوجود: ا د س ف ق ن، لموجود: ص (١٤) العالم: ا د س ف ق، اجزاء العالم: ن (١٧) الوجود: ا د س ف ق، الموجود: ص ن (٢٠) الموفق: د ص ف ق ن، ولى التوفيق: ا د

فاما تعلقهم بتلك الشبهة السمعية فنقول لابد في حلها من تقديم مقدمة.

فنقول إن هذه الالفاظ الواردة في الكتاب والسنن المروية التى يُوهِم ظاهرها التشبيه وكون الباري تعالى جسمًا متبعضا متجزئا كانت كلها محتملة لمعان وراء الظاهر والحجج المعقولة التى بيناها غير محتملة.

والعقول من اسباب المعارف / وهي حجة الله تعالى وفي حمل / هذه (٥٠أ/س)
الايات على ظواهرها على ما حملت المجسمة والمشبهة اثبات المناقضة بين (٤٦أ/ق)
الكتاب والدلائل المعقولة. وهى كلها حجج الله ومن تناقضت / حججه (٣١أ/أ)
فهو سفيه جاهل بمآخذ الحجج ومقاديرها. والله تعالى حكيم لايجوز عليه السفه عالم لايجهل.

ولو حمِلت هذه الايات على مايوافق حجج العقول لكان فيه / اثبات (٣٢ب/ن)
الموافقة بين الحجج. وذلك مما تقتضيه الحكمة البالغة فحمل تلك الدلائل السمعية على ظواهرها كان محالا ممتنعا.

وكذا قوله تعالى: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ''اية (١). محكمة غير محتملة للتأويل. فحمل تلك الايات على خلاف هذه، واثبات المشابهة بينه وبين جميع الاجسام في التركب والتبعض والتجزىء والتناهي واثبات الحدود والجهات، اثبات المناقضة بين ايات الكتاب.

---

(١) الشبهة: س ن ، الشبه: ف ق (٣) الكتاب ـــ: ص. المروية: ا د س ف ق ن، المرونة: ص (٣) يوهم ظاهرها: ظاهرها يوهم: ف ق. التشبيه: ا د س ف ق ن، النسبة: ص (٥) لمعان: د س ف ق، المعاني: ن . الحجج: الحجة: د (٥) المعقولة: ا د س ف ق ن، المفعولة: ص (١٢) العقول: د ن س ق، المعقول: ف (١٤) ظواهرها: ا س ص ق ن ف، ظاهرها: د (١٧) التركب والتبعض: ا د س ف ق، التركيب والتبعيض (والتبعض: ص ): ص ن (١) الشورى: ١١

وفي الحمل على بعض الوجوه المحتملة دفعُ التناقض والاختلاف وبه اثبت الله تعالى كون القرآن من عنده وبثبوت المناقضة اوجب كونه من عند غيره على ما قال تعالى. وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّٰهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلاَفاً كَثِيراً (٢)

فالمجسمة لما جوزوا اثبات التناقض في القرآن كانوا بين أمرين إما أن جعلوا القرآن من عند غير الله، واما أن نسبوا الله تعالى الى الخطأ بجعله الاختلاف دليل كون القرآن من عند غيره، حيث ثبت الاختلاف ولم يكن من عند غيره. وكِلا الامرين كفر صريح. وبالله العصمة.

ثم بعد ذلك اختلف مشايخنا رحمهم الله تعالى فذهب بعضهم الى أن الواجب في هذه الايات والاحاديث ان يتلقى ماورد من ذلك بالايمان به والتسليم له والاعتقاد بصحته وأن لا نشتغل بكيفيته والبحث عنه مع
(٥١أ/د) اعتقادنا أن الله تعالى ليس بجسم ولاشبيه / بالمخلوقات
(٥٠ب/س) / وأن جميع / امارات الحدث عنه منتفية.
(٤٢أ/ص) رُوى ذلك عن محمد بن الحسن رحمه الله فان نصير بن يحيى البلخى
(٤٦ب/ف) الفقيه رحمه الله تعالى روى: عن عمر بن اسماعيل / بن حماد بن ابى حنيفة عن محمد بن الحسن رحمهم الله انه سئل عن الايات والاخبار التى فيها من صفات الله تعالى مايؤدى ظاهره الى التشبيه فقال: نُمِرُّها كما جاءت ونؤمن بها ولا نقول كيف وكيف.

واليه ذهب من اصحابنا رحمهم الله ابو عصمة سعد بن معاذ المروزي

---

(١) التناقض: س ف ق، المناقضة: ن (١) النساء ٨٢ (٥) ان: د س ص ف ق ن، ـــ: ا (١٠) الى: ا د س ف ق،ـــ: ص ن (١٢) بصحته: د ق، لصحته: ا س ص ف ن (١٥) روى: ا د س ف ق ن، وروى: ص (١٦) الفقيه: ف ق ا (قبل البلخي: ا)، ـــ: د س ص ن. عمر: ا س ص ف ق ن، عمرو: د (١٧) ابن ابي حنيفة: د ف س ق ، عن ابى حنيفة : ن.

رحمه الله واليه ذهب ايضا مالك بن أنس امام اهل المدينة وعبد الله بن المبارك وابو معاذ خالد بن سليمان صاحب سفيان الثوري وجماعة اهل الحديث كاحمد بن حنبل واسحق بن راهويه ومحمد بن اسماعيل البخاري وابي داود السبحستاني /. (٤٦ب/ق)

وحكى: عن مالك بن انس رحمه الله تعالى أنه سُئل عن قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ (١) فقال الاستواء غير مجهول. وكيف غير معقول، والسؤال عنه بدعة. فلم يشتغل أحد من هؤلاء بتأويل شيء من هذه الأيات والأخبار.

وبعضهم اشتغل بصرف هذه الآيات والاخبار الى ما يحتمل من الوجوه التى لاتناقض دلائل التوحيد والايات المحكمة. ثم ما كان من ذلك لايحتمل سوى الظاهر إلا تأويلاً واحداً مُلائماً للتوحيد ودلائله قطع على كونه مراداً لله تعالى.

وما يحتمل من ذلك تأويلات كثيرة يلائم كل واحد منها ما ثبت من الدلائل لم يقطعوا على واحد منها بكونه مرادا لانعدام دليل يوجب تعيين ذلك فامتنعوا عن الشهادة على الله تعالى عند انعدام الدليل الموجب للعلم. وقالوا نعلم ان المراد بعض تلك الوجوه لا الظاهر. فقالوا ان اليد تذكر ويراد بها القوة والقدرة والسلطان / والمملكة والحجة والغلبة واليسر (٥٠أ/س) والغنى والكف والجارحة فيضاف الى الله تعالى ما لايناقض التوحيد.

وجماعة من اهل الحديث يزعمون ان اليد صفة لله تعالى يخص بها اولياءه بما شاء. فاليدان عند بعض الاشعرية صفتان وعند القلانسى هما صفة واحدة. وعند جماعة من المعتزلة اليد عبارة عن القدرة وهذا على اصلهم غير مستقيم / لانهم لايثبتون لله تعالى قدرة. (٣٣أ/ن)

---

(٢) اسحق: ا د س ف ق، الحق: ن (٦) بتأويل: ا د س ف ن، بدلائل: ص (١١) ثبت: س ف ق. يثبت: ن. (١٣) للعلم:ا س ص ف ق ن، بالعلم: د (١٥) السلطان: ا د س ف ق، السلطنة: ص ن (١٨) فاليدان: ف ق ن، واليدان: س د. عند: د س ف ق، عن: ن (١٩) القلانسى: القلانسية: س (١) طه: ٥

فكيف تكون اليد عبارة عن القدرة فاما على اصلنا فهو مستقيم.

وزعم الجبائي ان اليد عبارة عن النعمة. وهذا على اصله لايستقيم. لانه (٣١ب/أ) / تعالى اخبر انه خلق ادم عليه السلام بيدَيْه والنعمة عند الجبائى مخلوقة (٥١ب/د) والمخلوق لايخلق به مخلوق. وكذا عندهم تخصيص احد بنعمة غير جائز وقد خص بها ادم عليه السلام. واليمين تُذكر ويُراد بها الجارحة وتُذكر ويراد بها القوة قال القائل:

إذَا مَا رَايةٌ رُفِعَتْ لمجدٍ تلقاها عَرابةٌ باليمين. اى بالقوة

والعين تُذكر ويراد بها الحفظ. وتذكر ويراد بها الرؤية وتذكر ويراد بها الجارحة فتُحمل على ما لايناقض التوحيد.

(٤٢ب/ص) والجنب / يُذكر ويراد به الجارحة. ويراد به الحذاء ويراد به الجوار ويراد به السقوط، ويراد به الاجل، ويراد به الامر.

(٤٧أ/ف) يقالُ هل تعلم ما فعلتَ / في جنبي اي في امرى ويراد به الطاعة فيحمل المذكور في الآية على ما يليق بصفات الله تعالى ولا ينقض التوحيد.

يحققه انه قال: عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللّٰهِ (١).

والتفريط لايكون في الجارحة انما يكون في الطاعة والمُضيِّ في موجب (٤٧أ/ق) امره. / والنور يذكر ويراد به المنوّر.

---

(٢) لايستقيم: س ن هامش ف ق، غير مستقيم: ف ق (الصلب) (٣) بيديه والنعمة: تكرر في: ن (٣) بيديه: ا س ن ف ق، بيده: د س (٥) تذكر ويراد بها الجارحة و : د س ص ف ق ن، ـــ: ا (٧) عرابة: رجل من الانصار: س هامش (٨) والعين ـــ: ا، بهاـــ: ا. ٢ـــ وتذكر: ا، تذكر : ف،ـــ: د س ص ق ن (١٠) ٢ـــ٣ به: د س ف ق ن، بها: ا، به ـــ : ص. به: بها: ص. الحذاء + والصاحب بالجنب: س (١١) الاجل: ا د س ف ق ن، الاصل: ص (١٣) ما ـــ: س (١٥) الطاعة: د س ف ق ص ن، طاعة: ا (١) الزمر ٥٦

فاما تعلقهم بالاخبار فاكثرها / وردت مورد الاحاد. وهي غير موجبة للعلم لو خَلَتْ عن المُعارض فلم يمكن الاحتجاج بها في باب العقائد والديانات. فكيف ماورد معارضا لدلائل العقول. (٥١ب/س)

والنص المحكم من الكتاب على ان ماظهر منها بين النقلة. فكل ذلك محتمل للتأويل.

فاما المروي انه تعالى خلق ادم على صورته (٢) فهو خارج على سبب مروي وهو انه صلى الله عليه وسلم رأى رجلا يضرب اخر على وجهه فنهاه عن الضرب على الوجه. وقال ان الله تعالى خلق ادم على صورته اي صورة المضروب. فكانت: الهاء راجعة الى المضروب لا الى الله تعالى. ويحتمل ان تكون الهاء راجعة الى ادم عليه السلام. وفايدة الحديث أن الله تعالى خلق ادم على صورته التى شوهد عليها في الدنيا لم تُغَيَّر صورته عند اخراجه من الجنة الى الدنيا كما غيرت صورة ابليس والحية.

ولو ثبت ان الهاء راجعة الى الله تعالى فتلك اضافة هذه الصورة اليه على طريق الاكرام للصورة البشرية المستحسنة المفضلة على غيرها من صور الحيوانات كاضافة المساجد، والناقة والعبد الى الله تعالى لا على المفهوم من اضافة هذه الاشياء الى العباد، بل على التفضيل فكذا هذا.

وكذا اضافة روح المسيح اليه تعالى على هذا. وقوله ان الجبار يضع قدمه (٣) قيل: المراد منه الكافر العاتى المتمرد / كما في قوله تعالى

(٣) فكيف: س ن وكيف: ف ق (٢) البخاري ١٦٢/٨ (٣) البخاري ١٦٧/٨ (٢) فاما: د س ف ن، واما: ق (٣) يمكن: ا س ص ف ق ن، يكن: د (١٢) ابليس: ا د س ف ق، ابليس عليه اللعنة: ص ن (١٥) الى الله تعالى: ف ق، اليه: ا د ص س ن (٠) بل على التفضيل: اد س ف ق ن، على التفضيل: ص. (١٦) فكذا هذا: دس ص ن، فكذلك هذا: ا، فكذلك ههنا: ف ق

(٥٤أ/د) المتمرد / كما في قوله تعالى وخاب كل جَبّار عنيد (١) الا ترى ان الوضع بعد ان لم يكن يكون تحركا ولايجوز التحرك على الله تعالى.

وما روى: انه تعالى يضحك الى اوليائه (٢) اي يظهر الرضا عنهم. يقال ضحكت الطلعة اذا اظهرت ما في جوفها. ويقال ضحكت الرياض بانوارها اذا ظهرت. ويقولون اذا ارادوا المبالغة في وصف ظهور الشيء ابدى ناجذيه وقال القائل:

قَوْمٌ اِذَا الشَّرُّأبدى نَاجِذَيْهِ لهم طاروا اليه زَرَافَاتٍ ووُحْدَاناً.

(٥٢أ/س) /وليس للشر ناجذان في الحقيقة. وانما المراد المبالغة في ظهوره تشبيها بمن يبالغ في ضِحْكه أنه يَظهر ناجذاه اذا بالغ في ذلك. فكان تأويل الخبر اظهار الله تعالى رضاه وثوابه على اوليائه.

وقد صنف المتقدمون في تأويل الاخبار المتشابهة منهم محمد بن شجاع الثلجي وغيره وصنف من المتاخرين ابوبكر محمد بن الحسن بن فورك
(٣٣ب/ن) فيه كتابا جامعا فمن اردا الاستقصاء في معرفة / ذلك / فعليه بالرجوع
(٤٧ب/ف) الى تلك الكتب اذ كتابنا / هذا لايحتمل المبالغة في بيان ذلك. وبالله التوفيق.
(٤٧ب/ق)

(٤٢أ/ص) وما يوصف الله / تعالى به من العظمة والكبرياء فذلك من حيث الجلال والرفعة لا من حيث الغلظة والضخامة بدليل أنهما من صفات المدح. والمدح يكون بما ذكرنا لابكثرة الاجزاء فيبطل تعلق المجسمة به.

والله الموفق

---

(١) ابراهيم ١٥ (٢) المسند للدار قطنى ٣٩/٢ (١٢) الثلجى: د س ف ق )اوله ثاء معجمة بثلاث وبعد اللام جيم. هامش ف)، البلخي: ن (٢) يكون: س ف ق،ــ ن (١٣) الاستقصاء: د س ص ق ن، الاستفضاء: ف، الاستغناء: ا (١٤) الكتب: د س ص ف ق ن، الكتب لهذه: ا. اذ : د س ص ف ق ن، و: ا (١٤) في بيان ذلك:... لا من حيث: د س ص ف ق ن، ــ: ا (١٥) فذلك: ف ق، فذاك: د س ن (١٦) الغلظة: ق، الغلظ: د س ف ن (١٥) والله الموفق: س ف ق، وبالله التوفيق: ن

## فصـــــل

## [في الاختلاف في حد الجسم]

واما الكلام بيننا وبين المخالفين لنا في اسم الجسم مع انكارهم ما هو حقيقة معنى الجسم من التألف والتركب ومساعدتهم ايانا على استحالة ذلك على القديم عزَّ ذكره فجارٍ على الاسم انه في اللغة واقع على ماذا. فعندنا على المتألف المتركب على ماسبق قبل هذا في تحديد الجسم. وعندهم على الموجود وعند بعضهم القائم بالذات على ما مر. فنتكلم فيه كما نتكلم في سائر الاسامي اللغوية عند اختلاف ارباب اللسان / (٣٣أ/أ) فيها أنها على ماذا تقع. وكثير من هؤلاء يتعلقون من حيث المعنى فيقولون: إنه تعالى فاعل ولا فاعل الا الجسم في الشاهد. فكذا في الغائب. وكذا يستدلون بكونه حيا قادرا عالما سميعا بصيرا على حسب ما تعلقت به الطائفة الاولي. وليس لهؤلاء شبهة في المسألة يتعلقون بها.

وظني أن مراد هؤلاء / من اطلاق هذا الاسم اثبات ما هو في معناه (٥٢ب/س) من الجثة والتركب غير أن ابطال خصومهم كلامهم على وجه لم يمكنهم انكار ذلك / ألجأهم الى ان اظهروا انهم غير مريدين بهذا الاطلاق ذلك (٥٢ب/د) المعنى وإنما يريدون به ما يمكنهم تصحيحه من المعنى الثابت كالوجود والقيام بالذات. وصحة كونه فاعلا. وتأولوا كلام سلفهم بهذا ليستُرُوا بذلك معائب من اتخذوه إماما لهم.

الدليل على هذا ان الكرامية زعموا انه تعالى مُماسّ لجميع الصفحة

(٤) التألف والتركب: د س ف ق، التأليف والتركيب: ن (٥) عز: س ف ق، جَلّ ن، ٢ــ على ف ق، عليه ن (٥) ماذا: ا س ف ق ص ن، مالا: د (١٠) ولا: س ف ق ص ن، فلا: ا، هو لا: د (١٢) المسألة: د س ف ق، الملة: ن (١٣) وظنى: ا ف ص ق ن، قال الشيخ (وظني: س) فظني: د س (١٥) مريدين: ا د س ف ق ن، مرتدين: ص . الاطلاق: ا د س ف ق، اطلاق: ص ن (١٦) ليستروا: ا د س ق ص، ليسيروا: ف ن (١٨) اتخذوه: د س ف ق، الحدوه: ن (١٩) هذا: د س ف ق، ـــ: ن

العليا من العرش مع سعتها ويفضل ذاته عن تلك الصفحة من الجهات الاربع ولن يتصور ذلك الا في متركب ثم نبين فساد قولهم في ذلك.

فنقول ان الوجود والقيام بالذات لم يتصور فيهما التزايد والتفاوت فلا تجرى فيهما المبالغة والتفضيل. اذ جريانهما من خصائص ماله تزايد في نفسه. الا ترى ان العلم لما كان متزايدا في نفسه تجرى فيه المبالغة. فيقال هو عليهم. ويجرى التفضيل فيقال زيد اعْلم من عمرو وكذا القدرة والسمع والبصر. والقيام بالذات والوجود لما كان لايجري فيهما التزايد لاتجري فيهما المبالغة. (٤٨أ/ق) فلا يقال منه فعيل ولافعّال ولا التفضيل فلا يقال افعل فانه لايقال هذا/ أوجد من ذاك. ولا اَقْومَ بالذات منه.

وحيث رأينا انهم يقولون عند كثرة الأجزاء هذا جسيم على طريق المبالغة (٤٨أ/ف) وعند التفضيل يقولون هذا اجسم من ذلك. دل انه ليس باسم / لما لاتزايد له في نفسه وهو الوجود. والقيام بالذات. بل هو اسم لما له تزايد (٥٣أ/س) وذلك هو كثرة الأجزاء لا معنى اخر متزايد. فان / لفظة المبالغة والتفضيل من الجسم يدورَان وجوداً وعدما مع كثرة الأجزاء لامع غيرها من المعاني فعلم انه اسم له كالمبالغة بلفظة العليم والتفضيل بلفظة أعلم لما كانا يدوران مع العلم وجودا وعدما لا مع غيره من المعاني علم أن العالم اسم مأخوذ من العلم فكذا هذا. وكذا القدير واقدر مع القدرة. وكذا في سائر الصفات.

---

(٣) فيهما: د س ف ق، فيها: ن (٦) والتفضيل: د س ف ق ، في التفضيل: ن (٦) وكذا: د ن س، فكذا: ف ق (٨) افعل فانه لايقال: ا د س ص ن، افعل فلانه لايقال: مشطوب عليه في: ف، ـــ ق (١١) طريق: د س ن، طريقة: ف ق (١٣) لاتزايد س ف ق، تزايد ن (١٥) غيرها: س ف ق ن، غيرهما: د (١٦) فعلم انه اسم له ... من المعاني علم: د س ف ق، على: ن

فان قيل ليس في ورود لفظة التفضيل والمبالغة من معنى ما يدل على ثبوت التزايد في ذلك المعنى فانهم يقولون هذا قديم وهذا اقدم منه. والقدم ليس بمعنى وماليس بمعنى لايجري فيه التزايد.

قيل هذا كلام لا يُحمل عليه الا الافلاس والوقاحة فان اثبات التفضيل فيما لايتصور فيه التفضيل محال. ومثل هذا المحال لايُصحح بما يظن أنه نظيره. ثم نقول القدم عند قدماء اصحابنا معنى فيجري فيه / التفاضل. وعند (٥٣أ/د) بعضهم وان لم يكن / هو معنى ولكنه اسم للمتقدم في الوجود بشرط (٣٤أ/ن) المبالغة لالمطلق الوجود فيكون قولهم اقدم اي اسبق وجودا ولايطلق الا عند هذا.

فاما فيما نحن فيه فلا تزايد في الوجود ولا في القيام بالذات ولاتطلق لفظة التفضيل منه عند ترادف الوجود، اوالسبق في الوجود او التأخر انما يطلق عند كثرة الاجزاء فدل ان ماذهبوا اليه غير لازم.

فان قالوا اطلاق هذا في المخلوقات ان كان يدل على التركب واثبات المبالغة يدل على كثرة الاجزاء فلم قلتم انه في الغائب يدل على هذا. اليس أن لفظة العظيم في الشاهد تدل على الجثة والتركب واعظم / يدل على (٥٣ب/س) كثرة الأجزاء. ومع ذلك لايفهم هذا منه في الغائب.

قيل هذا جهل محض. فان مقتضى اللغة مما لايختلف في الشاهد والغائب ولو جاز ذا لجاز ان يسمى الغائب طويلا عريضا / ساكناً متحركاً آكلاً (٣٢ب/أ) شارباً. ولايراد بذلك كله ما يفهم في الشاهد وفي هذا امران.

(٢) هذا قديم: د س ن هامش ق، هو القديم: ف ق (٤) كلام: د ق ف ن، الكلام: س ا. قيل: فارغ في: ق. الوقاحة: د س ف ق، الوقاعة: ن (٦) القدم: ف ق س. القديم: ف ق فى الهامش. فيجري: د س ص ف ق ن، يجرى: ا (١٠) تطلق: د س ف ق، مطلق: ن (١٣) اثبات: ا س ص ف ق ن، اثبات التركب: د (١٥) التركب: د س ف ق، التركيب : ن

احدهما ابطال اللغات. والثاني اجازة اطلاق كل لفظة مستشنعة على البارىء جل وعلا وهذا باطل.

(٤٨ب/ق) ثم نقول لهم: لفظة العظيم في الشاهد / مشتركة قد تطلق على كثرة الاجزاء وقد تطلق على رفعة القَدْر والجلال. ويجوز استعماله في الشاهد على كل واحد من الامرين فاذا اطلق على الغائب يراد به ما يصح عليه من المعنيين. وهو الجلال والرفعة دون ما لايصح عليه وهو التركب وكثرة الاجزاء.

ولفظة الجسم ليست بمشتركة بل هى موضوعة لمعنى واحد. وهو التركب والتألف فلا يفهم منه في الغائب الا هذا. وهو محال عليه.

(٤٨ب/ف) فان قالوا نحن ايضا / لانقول له جسم من حيث التركب والتألف بل من حيث الجلال والرفعة.

قلنا لفظة الجسم ليست بمستعملة في الشاهد للجلال والرفعة وعظم الرتبة بل هى مستعملة للتركب والتألف وثبوت الجثة كلفظة الشخص والطلل والشبح. واطلاق هذه الاسماء على القديم ممتنع لامتناع ما وضعت هذه الاسماء له من المعانى على القديم. فكذا هذا.

فان قالوا لا. بل في الجسم معنى العظمة. الاترى انهم يقولون هذا امر
(٤٤أ/ص) جسيم يريدون به العظم لا التركب اذ لاتركب للامر لما انه عرض / قال جرير يخاطب عمر بن عبد العزيز:

حملْتَ أمراً جسيما فاصطبَرْتَ له
(٥٣ب/د) وسِرْتَ فيه بامر الله ياعمرا

(٣) العظيم: د س ق، العظم: ف ن (٦) التركب: د س ف ق، التركيب: ن (٨) هى: د س ص ف ق ن، هو: ا التركب والتألف: من ف ق، التألف والتركب: ن (١٣) التركب والتألف. ل ف ق، للتألف والتركب: ن الشبح : ا د س ف ق، الشيخ: ص ن. هذه الاسماء له: تكرر في: ن (١٥) فكذا: ا ص ف ق ن، فكذلك: د س (١٦) ترى انهم: س ف ق، تراهم انهم: د، تراهم: ن (١٧) التركب: ا د س ف ق، التركيب: ن ص (١٨) عبد العزيز: د س ف ق، عبد العزيز رضى الله عنه: ن

ويقال جسيمات الامور مشوبة بالمكاره.

/قلنا هذا مستعمل على طريق المجاز تشبيها لما عظُم من الامور بما كثُر (٥٤أ/س) اجزاؤه من الاجسام. اذ هذه لفظة مبالغة تنبىء عن كثرة التركب. ومثل هذا لايجوز اطلاقه على الله تعالى على ان المستعمل في هذا لفظة الجسيم لا لفظة الجسم. فانهم ما استعملوا هذه اللفظة قط في معنى التعظيم وانتم ساعدتمونا على امتناع لفظة الجسيم في اسمائه فما استعمل في معنى التعظيم لاتجوزون اطلاقه. وما تجوزون اطلاقه لايستعمل للتعظيم البتة. فبطل الاستدلال. والله الموفق.

وما يقولون إنه فاعل فيكون جسما استدلالا بالشاهد.

فنقول: اَيشْ تعنون ان كل فاعل في الشاهد جسم اتعنون انه متركب متبعض ام انه موجود ام قائم بالذات ام أنه يسمى جسما. فان عنيتم انه متركب متبعض، فقد تركتم مذهبكم والتحقتم بالفريق الاول. وإن عنيتم انه موجود او قائم بالذات فنحن نساعدكم.

ونقول إنه لما كان فاعلا كان موجودا وقائما بالذات الا ان جعل الجسم اسما للموجود او القائم بالذات باطل لما مر / وان عنيتم انه يسمى جسما (٣٤ب/ن) فهو فاسد. لانا لو سمينا عرضا جسما لايجوز / منه الفعل وكذا الجماد (٤٩أ/ق) يسمى جسما ويستحيل منه الفعل. فدل انه باطل.

على ان قولكم ان كل فاعل في الشاهد جسم فينبغي ان يكون الفاعل في الغائب جسما من غير البحث والسبر والامتحان انه كان فاعلا لكونه جسما ام لغيره. كمن يقول من الزنوج الذين لم يروا انسانا الا اسود

(٢) مستعمل: س ف ق ن، يستعمل تصحيح ن (٣) التركب: ا د س ف ق، التركيب: ص ن (٧) الجسيم: د س ص ف ق ن، الجسم: ا. لا لفظة الجسم (الجسيم: ا): ا د س ف ق، ـــ: ص ن (٧) في: د س ف ق، في لفظة: ن (٨) فبطل: ا س ص ف ق ن، فبطلان: د (١١) ايش: ا د س ف ق، اليس: ص ن (١٧) لانا: ا د س ص ق ن، كأنا: ف

انا وجدنا في الشاهد كل انسان اسود فينبغي ان يكون كل انسان اسود، وهذا باطل فكذا قولكم.

(٥٤ب/س) فان قيل اذا / قلتم انه شيء لا كالاشياء فهلا تقولون انه جسم لا كالاجسام.

قيل هذا تَحَكُّمٌ لا معارضة. واول مايجاب عنه ان يقال انما اقول ذلك لانه شيء لا كالاشياء وليس بجسم لا كالاجسام. وهذا لانا ان نظرنا الى معنى الشيء وهو الموجود فانه لايقتضى الوجود فالله تعالى موجود. وان (٤٩ب/ف) نظرنا الى ورود الشرع به فقد ورد بقوله تعالى / قُلْ اَيُّ شَيْءٌ اَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللّٰهُ (١).

ولو لم يكن شيئا لم يكن لقوله معنى وفائدة ولكان لغوا من الكلام. (٥٤أ/د) كما لو قيل اى السباع اسرع مشياً. فقال / قائلٌ الفرس كان مخطئا في كلامه لما ان الفرس ليس من جملة السباع.

(٣٣أ/أ) ولما صح هاهنا قوله تعالى: قل الله، علم انه شيء وان نظرنا / الى اجماع المسلمين فوجدنا الاجماع قبل ابداع جهم قوله انه تعالى لايقال له شيء، منعقدا خلافه العارى عن الدليل لايقدح في الاجماع السابق المنعقد عن الدليل.

فاما في الجسم فان نظرنا الى المعنى وهو التركب فوجدناه محالا على (٤٤ب/ص) القديم. وان نظرنا الى الشرع / والتوقيف فهو منعدم. وان نظرنا الى الاجماع فهو غير منعقد.

---

(٧) فالله: د سْ ق ن، والله: ف (١) الانعام ١٩ (١٠) وفائدة: د س ف ق، ـــ: ن (١٢) السباع: د س ف ق، السبع : ن (١٣) انه شيء: د س ص ف ق ن، انه شيء وان نظرنا الى معنى الشيء وهو الموجود فانه لايقتضى الا مطلق الوجود: ا. وان: ا د س ص ق ن، ولو: ف (١٤) فوجدنا: د س ص ف ق ن، وجدنا: ا

واثبات ما هذا سبيله باثبات ماذاك سبيله محال ممتنع وجهل بالمقايسة. وتحت هذا الكلام اشارة الى ابتداء طريقة لنا في المسألة اعتمد عليها كثير من اصحابنا. وهو أنا ننتهي في اسماء الله تعالى الى ما انهانا الشرع.

الا ترى انا لانسميه صحيحا وان كانت الافات والاسقام عنه منتفية، ولا طبيبا وان كان عالما بالإدواء والعلل والادوية الموضوعة لها، ولا فقيها وان كان عالما بالاحكام بما لها / من المعاني. والشرع لم يرد بتسميته (٥٥أ/س) جسما. فان التوقيف في الكتاب والسنة منعدم. والاجماع غير منعقد فلا تجوز تسميته به كما في النظائر التى مر ذكرها بل هذا اولى.

فان هناك مُنِع الاسم لعدم التوقيف والاجماع. وان كانت المعاني التى لها وضعت تلك الالفاظ ثابتة. وفيما نحن فيه انعدم التوقيف والاجماع. واستحال اثبات / ماوضع له اسم الجسم وهو التالف والتركب على (٤٩ب/ق) القديم جل ثناؤه.

ثم تلك الاسماء لما منعت فهذا اولىٰ. وهذا بخلاف الموجود والقديم. لان الاجماع منعقد على جواز اطلاقهما على الله تعالى والاجماع توقيف بمنزلة النص فجوزنا ذلك. وفيما نحن فيه الامر بخلافه.

ثم يقال لهم لِمَ تلزموننا القول بالجسم لاجل اطلاقنا لفظة الشىءأ لِأَجْل ان الشىء والجسم لفظان يتراد فان على معنى واحد؟

(٣) انا: س ف ق، اننا: ن الشرع: ا د س ف ق، اليه الشرع: ص، الشرع اليه: ن، انهانا : انهينا: س (٨) هذا: ا،ــ: د س ص ف ق ن (١١) استحال: د س ف ق، استحالة: ن (١٣) ثم تلك: تكرر في: ن. بخلاف: د ف ق ن، يخالف: س (١٤) اطلاقهما: ا س ص ف ق ن، إطلاقها: د (١٦) لفظة الشيء: د س ف ق،ــ: ن . (١٧) يترادفان: ا ف س ق ، متراد فان: د ص ن

فان قالوا نعم. ظهر جهلهم لما مر أن الجسم اسم للمتركب والشيء اسم للموجود الثابت. دليله وجودُنا اشياءَ كثيرةً ليست باجسامٍ وهي جميع انواع الاعراض. فاذاً ايجاب القول باحد الاسمين بثبوت الاسم الاخر مع ماثبت من اختلافهما في المعنى جهل فاحش.

ثم نقول لهم انا بقولنا لا كالاشياء لاننفي معنى الشيئية اذ لو نفيْنا معنى (٥٤ب/د) الشيئية لكان اطلاق اسم الشيء خطأً انما نفينا به ماوراء الشيئية وهى (٣٥أ/ن) مطلق / الوجود من المعانى الثابتة / في غيره من الاشياء التى (٤٩ب/ف) / هي من امارات الحدث. فانتم بقولكم لا كالاجسام أيش تنفون أمعنى الجسمية وهو التركب ام ماوراء ذلك من المعاني الأُخر؟

فان قالوا ننفي بذلك معنى الجسمية، فقد احالوا لان اثبات اسم الجسم (٥٥ب/س) مع انتفاء / معنى التركب محال. ولو جاز هذا لجاز ان يقال هو متحرك لا كالمتحركات وساكن لا كالساكنات وكذا في الاسود والابيض والمجتمع والمفترق والطويل والعريض وكل وصف من الاوصاف الذميمة تعالى الله عن ذلك.

وان قالوا ننفي به ماوراء معنى الجسمية فقد اثبتوا معنى التركب وهم يَأْبَوْنَ ذلك ويقرون ببطلانه ونحن قد اقمنا الدلالة على بطلانه أيضا بحمد الله تعالى.

وقال الشيخ الامام ابو منصور الماتريدي رحمه الله تعالى هذه المعارضة

(٢) وجودنا: وجداننا: ق هامش (٥) بقولنا: د س ف ق، تقولنا: ن (٧) ٢ــ من: ف ق، ــ: س ن بقولكم: د س ف ق، تقولكم: ن (٩) التركب: د س ف ق، التركيب: ن. ام: د س ف ق، او: ن (١٠) الجسم: د س ف ق، الجنس: ن. التركب: د س ف ق، التركيب: ن (١١) هذا: د س ص ف ق ن، ذا: ا (١٢) وساكن: ا س ض ف ق ، او ساكن: د (١٣) المفترق: د س ف ق، المتفرق: ن (١٥) التركب: د س ف ق، التركيب: ن

عند التحصيل تتناقض لأن قولهم اذا قلتم: شىء لا كالاشياء ثم لم لا قلتم جسم لا كالاجسام. وانا اذا قلنا /: جسم يصير قولنا: شىء (٤٥أ/س) لا كالاشياء شىء لا كبعض الاشياء اذ الجسم احد قسمَيِ الاشياء فكان في ذلك بطلان القول بجسم لا كالاجسام. ثم معنى قولنا لا كالاشياء إسقاط مائية الاشياء الحادثة لننفي عنه مايوجب حدوثَها وهى نوعان عين وهو الجسم وصفة وهى العرض. والجسمية دلالة الحدَث لما مر من استحالة تحقيق معنى الجسم على القديم. وكذا العرضية. فاذاً مرادنا من قولنا لا كالاشياء اسقاط معنى الجسمية والعرضية. ونفيهما عنه. فمن الزم تجويز اطلاق اسم الجسم بقولنا لا كالاشياء ومرادنا من هذا اللفظ اسقاط اسم الجسم. فقد الزمنا بنفينا الجسم اثباتَ الجسم. وهذا نهاية في الغباوة والحمق

والله الموفق.

(١) لان قولهم اذا: ا ص ف ق ن، لاقوالهم اذ: د س، (١) ثم لم لا: ف ق، لم لا:.د س ن، ام لا: ص، ــ: ا (٥) وانا اذا قلنا... كالاشياء: د س ص ف ق ن،ــ: ا (٨) نفيهما : ا س ف ق، نفيها: د ص ن (٩) من: ق د ف ن، بان: س

# فصـــــل

## في بيان استحالة وصف الله تعالى بالصورة واللون والطعم والرائحة وغير ذلك

واذا ثبت بما مر ذكره أنه تعالى ليس بمتركب دل انه يستحيل عليه الصورة لانها هى التركب ولان الصُّوَر مختلفة واجتماعها عليه مستحيل (٥٦أ/س) لتنافيها / في انفسها. وليس البعض باولى من البعض لاستواء كل في افادة المدح او النقص وانعدام دلالة المحدثات عليه، بخلاف العلم والقدرة والحياة والارادة والسمع والبصر مع اضدادها.

فانها يتعلق بها المدح فكانت من صفات الكمال التى هي شرط القِدم (٥٩أ/د) وتتعلق باضدادها النقيصة التى هى من امارات الحدوث /.

وكذا المحدَثات تدل على هذه الصفات لا على اضدادها. فلم توجد المساواة بينها وبين اضدادها في الثبوت فثبتت هى دون اضدادها بخلاف الصُّوَر فانها كلها في جواز الثبوت على السواء الا ترى أن من ادعى ثبوت بعضها لم يكن باولى ممن يدعى ثبوت غير ذلك.

ولا وجه الى ثبوت كلها لمكان التنافى فلو اختُصَّ شيء منها بالثبوت لثبت بتخصيص مخصص ولا وجه اليه على مر.

والله الموفق.

ولهذه النكتة ادعينا استحالة اتصاف الباري جل وعلا باللون والطعم (٥٠أ/ف) والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة / فافهم.

والله الموفق.

(١٠) الحدوث: ف س د ق، الحدث: ن، (١٤) باولى: ف د س ق، اولى: ن (١٦) على: س ف ق، لما: ن (١٧) لهذه: ا د س ص ق ن، بهذه: ف (١٨) فافهم: ا د س ص ف ق، ــ: ن

## الكلام في ابطال التشبيه

ولما ثبت بما مر من الكلام أنه تعالى ليس بعرض ولا جوهر ولاجسم ثبت انه لا مشابهة بين الله تعالى وبين شيء من المخلوقات. وخالفنا في ذلك القائلون بأن الله تعالى على صورة الادمي له ما للبشر من الاعضاء، تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

وقد سبقت الدلالة على بطلان / قولهم ثم بعد ذلك. (٤٥ب/ص) / نقول ان المنكرين للتشبيه اختلفوا فيما بينهم. وخالف البعض البعض (٣٥ب/ن) باثبات البعض منهم صفة لله تعالى او اجازة معنى عليه يقع بذلك/تشبيه (٥٦ب/س) فحدث من ذلك بيننا وبين مخالفينا الخلاف من وجهين.

احدهما اثبات بعضهم معاني على الله تعالى يوجب ذلك التشبيه. هم ينكرون أن يثبت بها تشبيه فنحتاج الى إقامة الدليل ان ذلك موجب للتشبيه.

والثاني أنا نُثبت لله تعالى صفة ينكر بعض مخالفينا / ذلك ويدعون علينا (٥٠أ/ق) بذلك التشبيه فنحتاج الى اقامة الدليل أن ذلك ليس بموجب للتشبيه. ولن نتوصل الى ذلك الا ببيان ماتقع به المشابهة فنشتغل ببيان ذلك فنقول. وبالله التوفيق.

إن الناس قد اختلفوا في ذلك فزعم الاشعري ومن تابعه ان المشْتَبِهين والمِثْلين هما غَيرانِ يسد كل واحد منهما مسد صاحبه. ودلالة تقيّد الحد بالمغايرة أن الشيء لايشبه نفسه ولا يماثله فدل أن ذلك جار بين المتغايرين.

---

(٤) على: د ف س ق، ـــ ن (٧ـ٨) للتشبيه اختلفوا ... يقع بذلك: د س ص ف ق ن، ـــ: ا، المنكرين (+ وهم أهل السنة والكرامية والمعتزلة، هامش ف) (٨) منهم: د س ص ف ق، ـــ: ن (١٢) ينكر: د س ص ف ق ن، وينكر: ا (١٤) فنشتغل: ق، فنستغل: س ف، فنستعل: ا د ، فيستقل: ص، فنستقل: ن

ودلالة قولهم يسد مسده. فان ما لايسد مسد صاحبه لايعد مثلا له وان كانت بينهما موافقة في اوصاف كثيرة كالسواد مع البياض فانهما ليسا بمثلين وان كان كل واحد منهما موجودا وعرضا ولونا. فدل ارتفاع المماثلة
(٥٥ب/د) بين هذين / اللونين مع حصول الموافقة بينهما فيما بينا من الاوصاف على ان لا مماثلة مع ثبوت المخالفة بوجه من الوجوه. اذ عند ثبوت المخالفة لايسد احدهما مسد صاحبه. وهذا هو النكتة في المسألة.

وهى أن بين المخالفة والمماثلة من التقابل مابين المتضادين فلا يتصور اجتماعهما في محل واحد. فكان من ضرورة ثبوت المخالفة انتفاء المماثلة.
(٥٧أ/س) ولأن سبر الاحوال يُظهر صحة هذا / الحد. فان المتماثلين ماكانا متماثلين لكونهما جوهرين لجريان المماثلة بين العرضين ولا لكونهما عرضين لجريانهما بين الجوهرين ولا لكونهما سوادين لجريانهما في غيرهما.

وكذا لا لكونهما بياضين او طعمين او رائحتين ولا لكون المماثلة معنى قائما بالمتماثلين لجريانهما بين العرضين مع استحالة قيام العرض بالعرض. واذا امتنعت هذه الوجوه لم يبق الا ماذكر.
(٣٣أ/أ) وقال ابو هاشم وابو بكر بن الاخشيدى / من جملة المعتزلة انهما

---

(٥) اذ: س ص ف ق ن، او: ا، و: د (٦) هو: ا د س ص ن هامش ق، هي: ف ق (٩) سبر: ا د س ف ق، تسبر: ن، نسير: ص (١٠) ١ـ لكونهما: ا د س ص ن، لكونها: ف ق. لجريان: د س ف ق، بجريان: ن، يجريان: ص (١١) ١ـ لجريانهما: د س، يجريانهما: ن ص، لجريانها: ا ف ق، (١١) لجريانهما: د س ن، لجريانها: ا ف ق، (١٢) رائحتين: د س ص ف ق ن، رائحين: ا. (١٢) لكون: د س ص ف ق ن، يكون: ا (٠) بالمتماثلين: ف د س ق، بالتماثلين: ا، بين المتماثلين: ن. (١٣) لجريانهما: د س ن، لجريانها: ف ق. العرض: د س ف ق، ـ: ن (١٥) الاخشيدي: د س، الاخشيذ: ف ق ن، الاخشيف: ا، الاحشد: ص

المشتركان في اخص وصف واسْتَدَلا بذلك على ان لا مماثلة بين السواد والبياض مع اشتراكهما في الوجود وكونهما لونين وعرضين لما ان هذه اوصاف عامة فلما جاء الاشتراك في كونهما سوادين وهو اخص اوصافهما ثبتت المماثلة.

ولان المماثلة بين المتماثلين تقع بما تقع به المخالفة بين غيرهما. فالسواد يخالف البياض بكونهٔ سوادا لا بكونه موجودا او عرضا او لونا، دل انه يماثل البياض بكونه بياضا.

/والجواب عن الاول أن المماثلة ما كانت لاشتراكهما في كونهما سوادين (٥٠ب/ف) بل لاستحالة اختصاص احدهما بوصف يستحيل / على الاخر ولا ينفصل (٦٤أ/ص) هو ممن يُستدل عليه.

فنقول لَمَّا لم تثبت المماثلة الا باشتراكهما في جميع الاوصاف عامها وخاصها دل أن لامماثلة بدون / هذا وأنها تقع بالاشتراك فيها كلها لا (٥١أ/ق) في اخص الاوصاف.

والجواب عن الثاني ان يقال لهم ماذا تقولون: إن المحدَث هل يخالف القديم بصفة الحدوث ام لا. فان قالوا لا. وجب اشتراكهما في الحدوث حتى يكون القديم محدثا كما أن السواد لما لم يخالف البياض بكونه لونا كانا لونين. وكذا بكونه عرضا وموجودا وان قالوا نعم. وجب أن يقع بين (٣٦أ/ن) كل مشترَكين / في صفة الحدوث مماثلة فتكون المتضادات كلها متماثلة (٥٧ب/س)

(١) استدلا: ا د س ف ق ن، استدلالا: ص. على: د س ف ق،ـــ: ا ص ن (٣) اوصاف: د س ف ق، الاوصاف: ن (٥) فالسواد: ف ق، والسواد: س ن يستحيل: ا د س ص ن، مسحيل: ف ق (١٣) فيها: د س ف ق، فيهما: ن (١٧) وان قالوا نعم: د س ف ق،ـــ: ن. بين : د س ف ق، في: ن

لاشتراكهما في صفة الحدوث. ولان السواد والبياض كل واحد منهما (٥٦أ/د) يخالف الحُمرة باخص وصفه / لنفسه وهو كون السواد سوادا والبياض بياضا فيجب أن يكون السواد مع البياض مثلين لاشتراكهما في مخالفة الحُمرة باخص اوصاف انفسهما وهذا باطل.

وزعم بعض اصحاب الجبائي أن المتماثلين هما المشتركان في الصفة النفسية. وهذا هو عينُ مذهب ابي هاشم أن المماثلة بين السوادين تقع بكونهما سوادَين لا بما وراء ذلك من الاوصاف الا ان العبارة انما اختلفت لان من مذهب الجبائي أن الموجود لايقال له موجود لنفسه بل يقال هو موجود لا لنفسه ولا لمعنى.

وكذا العَرَض واللون.

فاما السواد فهو سواد لنفسه بل يقال هو موجود. فاذا قال هما المشتركان في الصفة النفسية ينصرف ذلك الى كونهما سوادين لا الى كونهما عرضين او لونين او موجودين.

وابو هاشم يقول كما أن السود سواد لذاته. فكذا الموجود موجود لذاته وكذا العرض واللون. فلو قال: هما المشتركان في الصفة النفسية أدّىٰ ذلك الى كون كل موجودين مثلين. وكذا هذا في العرضين واللونين فقيّد ذلك باخص الصفة النفسية. ثم كلام الجبائي فاسد لما مر في باب اثبات الاعراض أن لايجوز أن يقال الشيء متحرك لا لنفسه ولا لمعنى. لان هذا تعليل بالعدم.

اذ لابد ان يكون كونه متحر كا اما لنفسه واما لمعنى وراء نفسه. وهذا

(٥) بعض: ا س ص ف ق ن، ـــ: د. المتماثلين: د س ق ن، المماثلين: ف (٨) له: ا د س ص ن، هو: ف ق (١١) فاذا: تكرر في: ن. لنفسه: د س ف ق ن، بنفسه: ف. بل يقال هو موجود: ف (صح هامش) مشطوب عليه في : ق، ـــ : د س ن (١٣) او... او: و...و: ق (١٦) فقيد: د س ف ق، فتقيد: ا، فقد: ص ن، الصفة: ا د س ف ق،ـــ: ص ن (١٧) في : د س ف ق، من: ن (٢٠) واما: د س ص ف ق ن، او: ا

لما ذكرنا انه لو كان موجودا لا لنفسه ولا لمعنى لم يكن ما يوجب اختصاصَه بالوجود. فينبغي ان لايكون موجودا في حال كونه موجودا وهذا باطل.

يحققه انه لو جاز له أن يقول الموجود موجود / لا لنفسه ولا لمعنى، (٥٨أ/س) جاز لغيره أن يقول السواد سواد لا لنفسه ولا لمعنى. واذا كان هذا باطلا كان ذلك باطلا.

والذي يحقق بطلان هذا المذهب وهو أن من مذهبهم / أن المختلفين (٥١ب/ق) يختلفان لانفسهما فكان كل واحد منهما مخالفا للاخر لنفسه، فلزم أن يكون المختلفان متماثلين من حيث اختلفا لاشتراكهما في الصفة النفسية وهى مخالفة كل واحد منهما صاحبه / وهي الصفة الراجعة الى النفس. (٤٦ب/ص) وكذا هذا لازم على أبى هاشم لان السواد يخالف / البياض لكونه سوادا (٥١أ/ف) وكذا البياض يخالف السواد لكونه بياضا / والسواد سواد لنفسه والبياض (٥٦ب/د) بياض لنفسه. وبهما تقع المخالفة بينهما وهما مِنْ أخصِّ اوصاف النفس. فينبغي ان تقع بينهما مماثلة بعين ماوقع به بينهما مخالفة وهذا مما لايخفى فساده على ذى لُب. ولان السواد يخالف / البياض باخص اوصافه لنفسه. (٣٤ب/أ) وكذا الحُمرة مخالفة للبياض باخص اوصافها لنفسها. فاذا السواد والحمرة تشتركان في اخص الصفات النفسية. فلزم ان يكونا متماثلين. وكذا هذا عند الجبائى من الصفات النفسية فيلزمه على نحو ما بينا. ووراء ما بينا دلائلُ توجب بطلان هذا التحديد. ومراد الجبائي وابنه من هذا التحديد سؤال لهم علينا في مسئلة الصفات.

---

(١) واما: د س ص ف ق ن، او: ا (٩) يكون المختلفان: د س ف ق، يكونا: ن (١٠) الصفة الراجعة: د س ف ق، صفة راجعة: ن (١٧) الصفات: د س ف ق، اوصاف: ن (١٨) ووراء: د س ف ق، وراء: ا ص ن

إن الله تعالى لو كان قديما وهذا الوصف وصفٌ نفسى وهو أخص الصفات للقديم لما ان الموجود والشيء وما وراء ذلك اوصاف عامة. وعلى قول الجبائي هو صفته النفسية فلو كان لله تعالى صفة قديمة لكانت مِثْلا لله تعالى. فاذا ابطلنا عليهم هذا الحد بطل السؤال على ان المماثلة
(٥٤ب/س) تجرى بين الغيرين / وصفات الله تعالى ليست باغيار له على أنا إذا بينا
(٣٦ب/ن) بالدلائل الضرورية / ان لله تعالى صفات ازلية وأنه تعالى قديم وأنه لاتماثله الصفة ظهر بثبوت هذه المقدمات بطلان تحديدهم. ونبين حقيقة هذا في مسألة الصفات اذا انتهينا اليها إن شاء الله تعالى.

وكان الحسين بن محمد النجار البصري رئيس النجارية وابو العباس احمد ابن ابراهيم القلانسى الرازى من متكلمي اهل الحديث يقولان إن المحدثين يشتبهان في الحدوث من حيث هما محدثان وان اختلفا بعد ذلك في اوصافٍ سِوى الحدوث.

والشيخ الإمام ابو منصور الماتريدى رحمه الله ربما يميل الى هذا في خلال كلامه.

وكان القلانسى يقول: ان المتماثلين من الجواهر يتماثلان بمعنى يقوم بهما والمتماثلان من الاعراض متماثلان لا لأنفسهما ولا لمعنى.

والشيخ ابو منصور رحمه الله كان يقول الجوهران يتماثلان بمعنى يقوم
(٥٢أ/ق) بهما والمتماثلان / من الاعراض يتماثلان بمعنى يرجع الى ذاتهما.

---

(١) نفسي: د س ص ف ق ن، نفس: ا (٤) مثلا لله: د س ص ف ق ن، قبل الله: ا (٧) الصفة: ا د س ص ق ن، صفة: ف. ظهر: ا د س ص ن، يظهر: ف ق، فظهر: هامش ق (٨) اليها: ا د س ف ق، اليه: ص ن (٩) النجارية: ا س ص ف ق ن، اهل النجارية: د (١٠) الرازي: د س ف ق ن، الذى: ا، الوازى: ص (١١) يشتبهان: د س ص ف ق ن، مشتبهين يشبهان : ا (١٥) لانفسهما (+ بل يتماثلان بأن كل واحد منهما يسد مسد صاحبه، هامش ف)

ونص عليه في كتابه المسمى بمآخذ الشرائع، وقال عند الناس صفات الاعراض هي بانفسها وصفات الاعيان تكون اغيارا تحل بها وسنكشف عن حقيقة هذا الكلام اذا انتهينا الى مسألة الصفات إن شآء الله تعالى.

وذهب كثير من الاوائل المنتسبين الى الفلسفة ان التشابه يقع بالاشتراك في اوصاف الاثبات دون السلب. وزعموا انه لايطلق على الباري من الاسماء والاوصاف الا ماطريقه طريق السلب دون الايجاب.

فقالوا: لا نقول انه موجود بل نقول انه ليس بمعدوم ولانقول انه حى عالم قادر، ولكن نقول ليس بميت ولا جاهل ولا عاجز وساعدهم على هذا الهذيان / بعض الباطنية. (٥١ب/ف)

وزعم / بعضهم انه تعالى لايوصف ايضا بشىء من اوصاف النفي. وقالوا (٤٧أ/ص) كما أن من قال إنه موجود شبّهه بالموجودات ومن قال انه ليس بموجود / شبّهه بالمعدوم. (٥٩أ/س)

فلا يقولون إنه شيء ولا إنه لاشيء، ولا إنه جسم ولا إنه لاجسم وهذا كله هذيان لايقبله عقل ولا يستحليه طبع وهو خروج عن المعارف والتحاق بالمتجاهلة من السوفسطائية حيث اثبتوا واسطة بين السلب والايجاب والوجود والعدم.

ويقال لهم هل للعالم صانع. فان قالوا لا فقد اظهروا ما هو مكنون سريرتهم من تعطيل الصانع ونفيه. وان قالوا نعم. قيل لهم من هو وبأى اسم تعرفه وبأى صفة تصفه. ومَنِ الموصوف بالوحدة عندكم

(٢) تكون اغيارا: د س ف ق، اغيار: ن (٠) تحل: د س ف ق، انحل: ن (٦) طريق س ف ق ـ ن (٧) ا ـ لا: س ف ق، لانا: ن (٨) ليس: د س ف ق، ليت: ن (١٠) اوصاف: د س ف ق ن، الاوصاف: ا. ومن : من: س (١٣) ولا إنه لا شيء: س ف ق ـ ن (١٤) يستحليه: د س ف ق (يستحسنه: د هامش)، يستحيله: ا ص ن. وهو: ا ف ق، وهى: د س ص ن

ومن الذى منه بدأ العالَم العلوى والسفلى ومن الذى أبدع العقل والنفس فسميتموهما المبدع الاول والمبدع الثانى.

فان اجابوا بشيء هدموا اصلهم. وان سكتوا كفينا مؤونة مجادلتهم.

ثم نقول لهم المماثلة ليست بموجودة عن تقدير اللسان واطلاق الاسم والقول، بل هى ثابتة في المعنى وان لم يطلق عليه قول.

فانا اذا رأينا شيئين متماثلين عرفنا تماثلهما. وان لم نسمع قولا يطلق عليهما. واذا رأينا هما غير متماثلين عرفنا هما كذلك. وإن اطلِق عليهما (٣٥أ/أ) قول واحد. وهذا لأن الاسامي دلالات على حقائق المسمَّيات / واحوالها واوصافها. والدليل لا اثر له في المدلول الا بالاظهار. فاما الوجود اوالتغير فلا يتعلق بالدليل. الا ترى انا لو رأينا بياضين فسمينا احدهما باسم والاخر باسم اخر، لايثبت بينهما مخالفة بمخالفة الاسم، ولاتزول المماثلة الثابتة بمخالفة الاسم. ولو سمينا مختلفين او متضادين باسم واحد لايوجب (٥٢ب/ف) /ذلك التماثلَ بينهما وارتفاعَ المخالفة الثابتة فيهما ليصيرا متماثلين من جميع الوجوه بثبوت موافقة في الاسم بحيث لا مخالفة بينهما فيه.

(٣٧أ/ن) / واذا كان كذلك يقال لهم هل بين من تنسبون اليه ثبوت العالَم وبين (٥٩ب/س) شيء من العالم مماثلة في المعنى؟ فان قالوا نعم. فقد وقعوا في شرٍّ مما أبوا/ لانهم دفعوا الاشتراك في الاسم لئلا يقع به التشبيه من حيث الاسم.

(١) منه: د س ف ق، به: ا ص ن. بدأ: ا د س ف ق، يدور: ص ن. ابدع: ا س ص ق ن، به ابدع: ف د (٢) فسميتموهما (فسميتموها: س) المبدع الاول والمبدع الثاني: س ص ف ق ن، فسميتموها المبدع: د، فسميتموها البدع الاول والبدع الثاني: ا (٨) دلالات: ا د س ف ق، دالات: ص ن (١٧) شر: س ف ق، شئ : ن وقعوا: د س ف ق ن ص، دفعوا: ا

واثبتوا التشبيه في المعنى.

وان قالوا لا. قلنا لهم ونحن نساعدكم / على هذا فبعد ذلك باطلاق اسم (٥٧ب/د) يطلق مثل ذلك الاسم على غيره لايتغير عما كان عليه ولايثبت به الموافقة.

ثم نقول لهم: هل فعل العالم وآحدثه: فان قالوا: لا. فقد عطلوه وان قالوا نعم: قيل: وهل علم قبل وجود العالم انه يوجده وعلى أى وصف يوجده. وبعد ما اوجده هل يعلم ان العالم موجود وأنه اوجده فان قالوا لا جهلوه وان قالوا نعم فقد ثبت علمه.

ثم قيل لهم هل كان مضطرا في خلق العلم او كان مختارا. فان قالوا كان مضطرا فقد عجّزوه ووصفوه بما ينافي القدم. وان قالوا / كان مختارا. (٤٧ب/ص) قيل وهل يكون المختار غير قادر فان قالوا نعم، ظهر عنادهم وان قالوا لا قيل ثبتت قدرته.

ثم بعد ثبوت فعله وعلمه وقدرته / كان الوصف له بأنه موجود عالِم (٥٢أ/ف) قادر فاعل صدقا، فكان المنع عنه منعا عما هو صدق والمنع عن الصدق سفه الا اذا كان في اطلاقه ايهام معنى قبيح وليس هاهنا هذا الايهام لما مر أن الاشتراك في الاسم لايوجب الاشتراك والمماثلة في المعنى.

ثم نقول لهم إن الموجود منا موجَد والعالم منا مستدِل ام مضطر والله تعالى موجود لا موجَد عالم ليس بمستدل ولا بمضطر

(١) التشبيه: ا د س ف ق، النسبة: ص ن (٤) لهم: ا س ف ق ن، ـــ: د (٥) العالم: س ف ق: هذا العالم: ن (٥) وهل : د.س ص ف ق ن، هل: ا (٩) وصفوه: د س ص ف ق ن، وصرفوه: ا (١١) قيل: د س ف ق، ـــ: ن (١٤) هذا: د س ص ف ق ن، ـــ : ا (١٦) ام: ا د س ، او : ص ف ق ن (١٧) بلا موجد: د س ص ف ق ن، لاموجد: ا هامش ف ق ن س صح هامش

والمشابهة لو وقعت، لوقعت بالمساواة في وصف الوجود والعلم. وقولنا انه موجود لايتعرض لكونه موجَدا ولا قولنا عالم لكونه مستدلا او مضطرا. فلا تقع به المماثلة لانعدام تعرضه لما تقع به المماثلة فدل ان ماذهبوا اليه فاسد.

ثم مع هذا انا نُلحق بالاسم المشترك مايوجب نفىَ ما يسبق الى الوهم من معنى المماثلة وان لم يكن اللفظ متعرضا لذلك صيانة منا لاوهام (٦٠أ/س) من لادُرْبَةَ له بالحقائق / عن لحوق وَصْمة وعيب.

فنقول هو موجود لا كالموجودين حي، لا كالاحياء، عالم لا كالعلماء. وكذا في جميع الصفات لنُخبر به عن ثبوت ما هو ثابت من حقيقة المعنى ونفى ما هو منفى من المماثلة.

وابو حنيفة رحمه الله تعالى هو السابق الى هذه النصيحة لعامة الخلق ثم اتبعه. المتكلمون على ذلك.

(٥٣أ/ق) ثم اعلم بانا لانقول ما تقوله الاشعرية / ان لامماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه وان لاثبوت لها مع تمكن المخالفة من وجه لتنافيهما من وجه.

بل نقول يجوز ان يكون الشيء مماثلا لشيء من وجه مخالفا له من وجه. فانا نجد اهل اللغة لايمتنعون من القول بان زيدا مثل لعمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد مسده في ذلك الباب. وان كانت بينهما مخالفة (٥٨أ/د) بوجوه كثيرة. وكذا في الطول / والقصر والحسن والدمامة والشجاعة والجبن وغير ذلك.

---

(١) بالمساوة: ا ص ف ق ن، بالمساوات: د س (٥) انا: ا د س ف ق، ان: ص ن. الى: د س ف ق، اليه : ن (٧) دربة: ا د ف ق س، دراية: ص ن، درية: س هامش. لاوهام: ا ص ف ق ن، ـــ:(١٨) الدمامة: د س ف ق، الذمامة: ن (١٩) الجبن: ا د س ف ق ن، الخير: ص.

حتى ان السلطان لو ولّى رجلا لحماية ثغر ثم أنه عزله بمن يقوم مقامه ويسد مسده في الحماية، والقدرة فعلم ان المماثلة من جميع الوجوه غير مرادة في الحماية والقدرة على دفع الاعداء. لايمتنع اهل اللغة ان يقولوا عزل السلطان فلانا بمن هو مثله وان كانت بينهما مخالفة في اسباب كثيرة وصفات جمة.

وكذا قال النبي صلى الله عليه وسلم: ''الحنطة بالحنطة مثل بمثل'' واراد به الاستواء في الكيل دون الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة واشباه ذلك.

يحققه أن المماثلة اسم جنس يشتمل على انواعه. وانواعه اربعة وهى المشابهة والمضاهاة والمشاكلة والمساواة.

فاما المشابهة فجارية في الحقيقة في نوع من الكيفية على صورة واحدة كاشتراك الذاتين في قبول الالوان وغيرها من الاعراض.

واما المضاهات / في الحقيقة فهى جارية في نوع من الاضافة كاشتراك (٣٧ب/ن) زيد وعمرو في النسبة الى خالد اذا كان اباً لهما. فان زيدا كما ينسب الى خالد / فيقال هو ابنه ينسب اليه عمرو ايضا على تلك الجهة. (٦٠ب/س)

واما المشاكلة في الحقيقة فجارية في نوع من الجوهر / على رتبة واحدة (٤٨أ/ص) كثوبى قطن وثوبى كتان كل واحد منهما من شكل صاحبه.

/واما المساواة في الحقيقة فجارية في نوع من الكمّية على مقدار واحد (٥٢ب/ف) كخشبتين أو ثوبين كل واحد منهما عشرة اذرع او صبْرتين من حنطة

---

(١) لو ـــ: س. لحماية: ف س ص ق ن، بحماية: ا د. عزل: د س ص ف ن، عزل السلطان فلانا: ا (٢ـــ٣) فعلم ان ... غير مرادة في الحماية والقدرة: د ق، ـــ: س ف ن (٦) مثل: س ف ق، مثلا: ن (١١ـــ١٢) الذاتين ... المضاهات: د ص ف ن، المضاهاة: س ق، ـــ: ا (١٢) في الحقيقة ... كاشتراك: د س ص ف ق ن، ـــ: ا

كل واحدة منهما عشرة اقفزة أو زُبرتين من حديد كل واحد منهما خمسة امنان.

كذا قال بعض من له علم بالحقائق واذا كانت المماثلة اسم جنس وتحته هذه الانواع. ثم لاشك ان اطلاق اسم الجنس على كل نوع من انواعه جائز. فإن الادمى يقال له حيوان وكذا جميع انواعه من الدواب والسباع والطيور وغير ذلك. فكذا اطلاق اسم المثل على هذه الانواع كلها. ثم قد يختص شيئان بثبوت المساواة بينهما وهى الاشتراك في القدر مع انعدام المشاكلة والمضاهاة والمشابهة. وكذا كل نوع مع سائر انواعه.

ولاشك أن عند انعدام الانواع الأُخر ثبتت المخالفة من ذلك الوجه ومع (٥٣ب/ق) ذلك لايمتنع اهل اللغة عن اطلاق / لفظة المماثلة لثبوت ما ثبت من هذه الانواع. ولهذا قال اهل اللغة واهل الاصول كلام التشبيه لا عمومَ له. واذا (٥٩ب/د) كان الامر كذلك صح/ما بينا غير ان الاستواء في الجهة التى تقع بها المشاركة شرط لاطلاق اسم المماثلة.

فان اثنين لو اشتركا في الكلام او الفقه او الطب او غير ذلك من العلوم والصناعات، ولم يكن بينهما في ذلك النوع مساواة ينوب احدهما مناب صاحبه ويسد مسده لايستجيز احد من ارباب اللسان أن يقول فلان مثل فلان فى علم كذا او في صنعة كذا.

واذا كانت بينهما مساواة يسد احدهما مسد صاحبه يستجيزون ذلك فدل (٦١أ/ص) ان الامر على ما بينا / وهذا لان المماثلة بين صفتين تثبت لاستوائهما

(١) واحدة: س ن، واحد: د ف ق ٢ــ واحدة: س ف ق، واحد: ن (٢) امنان ا س، امنا : د ص ف ن، امنآء: ق (٧) القدر: ا د س ص ق ن، العدد: ف (٩) ثبتت: لثبتت: س (١١) اللغة واهل الاصول: د س ف ق، الاصول: ا، الفقه: ص ن. واذا: د س ص ف ق ن، فاذا: ا (١٥) يقول: د س ص ف ق ن، يقولوا: ا. او: ا س ص ف ق ن، و: د

في جميع الصفات ثم مماثلة الاجسام لقيام الاعراض المماثلة بها. فاذا قام بجسمين عرضان متماثلان. وعرضان غير متماثلين كانت بين الجسمين متماثلة بالعرض الاول مخالفة بالعرض الثاني.

يحققه ان ائمة اهل الكلام استدلوا على المشبهة في نفى التشبيه فقالوا لو كان الله تعالى مثلا للعالم اما ان كان مثلا له من جميع الوجوه او كان مثلا له من وجه دون وجه. فلو كان مثلا له من جميع الوجوه لكان القديم محدثا من جميع الوجوه، او كان العالم قديما من جميع الوجوه. لان العالم بجميع وجوهه محدث. والباري جل وعلا قديم بجميع صفاته.

وان كان مثلا له من وجه لكان محدثا من ذلك الوجه، او كان العالم قديما من ذلك الوجه لان العالم من ذلك الوجه محدث والباري قديم.

والاشعري احتج على المشبهة في كتبه على هذا الوجه على ماتوارثه ممن سبقه من متكلمي اهل السنة. وهذا يبين لك صحة ماادعيت ان المماثلة بجهة تثبت مع المخالفة بجهة اخرى. حيث قسموا الكلام / على هذا التقسيم (٥٣أ/ف) غيران المماثلة بجهة تكون بعد استوائهما في تلك الجهة.

بدليل انهم اثبتوا حدثه / او قدم العالم بتلك الجهة. وبالوقوف على هذا (٤٨ب/ص) يعرف صحة ما ادعيت ثبوته عند المتكلمين واهل اللغة وجميع العقلاء.

(١) المماثلة: د س ف ق، ـــ: ن. صفتين: د س ف ق، صنفين: ن (٢) بجسمين: ا د س ص ف ق، بجسم: ص ن (٦) له: د س ف ق، ـــ: ن (١٢) ادعيت: ا س ص د ن، ادعينا ؛ ف ق. (١٣) تثبت مع... بجهة: د س ف ق، ـــ: ن (١٤) على: س ص ف ق ن، ـــ: ا د

والى مثل هذا ذهب ابو اسحاق الاسفراييني فانه ذكر في كتابه المسمى (٣٩أ/أ) بشرح الاعتقاد أن عند الاشتراك بوجه لايسمّيان / مثلين على الاطلاق ولا بالمخالفة بوجه يسميان مختلفين على الاطلاق. وانما تثبت المماثلة المطلقة عند الاشتراك في كل الوجوه. ونحن ايضا هكذا نقول: هذا هو المذكور فى كتاب شرح الاعتقاد.

(٣٨أ/ن) فاما المذكور في كتاب تعجيز المعتزلة وكتاب / ترتيب المذهب فعلى (٦١ب/س) ماذكره غيْرُه / من الاشعرية / وما تقوله الاشعرية إنا سَبَرْنا الاحوال (٦٠أ/د) فوجدنا المتماثلين يتماثلان بما ذكرنا. نحن نساعدهم انهما كانا مثلين لسد (٥٤٠أ/ق) كل واحد منهما مسد صاحبه. إلا أنا نقول: قد يسد احد الشيئن مسد الاخر بجهة ولا يسد بجهة فكانا مثلين من جهة دون جهة. وما قالوا من ثبوت المخالفة بينهما بجهة وذلك مانع من ثبوت المماثلة المنافاة بينهما.

قلنا: هذا اعتراض على اجماع العقلاء على ما قررتُ.

ثم نقول المخالفة والمماثلة لن يتصور ثبوتهما الا بشيئين. فكانا من قبيل المتضايفات. ولا استحالة في اجتماع الوصفين المتنافيين من الاضافيات في محل عند اختلاف الجهات.

وانما الاستحالة في جهة واحدة. فان شخصا واحدا يكون بالاضافة الى شخص ابا وبالاضافة الى شخص اخر ابنا. ولا منافاة بينهما عند اختلاف الجهة. انما المنافاة عند اتحاد الجهة فيستحيل ان يكون الشخص ابا لشخص ابناً لذلك الشخص.

(١١) المنافاة: ا د س ص ف ق، لمنافاة: ن (١٢) قررت: د س ص ف ق ن، قررنا: ا (١٣) لن: ا س ص ف ق ن، ان: د (١٥) الجهة: س ف ن ق (مصححة)، الجهات: د (١٨) فيستحيل: ا د س ص ق ن، يستخيل: ف ١ـــ الشخص: د س ف ق، الشخص الواحد: ن

وكذا القرب والبعد فان الشخص الواحد يكون قريبا من شخص بعيدا من اخر ومجتمعا مع شخص مفترقا مع اخر.والاستحالة في كونه بعيدا ممن هو قريب منه ومجتمعا مع من هو مفترق عنه.

واذا كان كذلك ثم المماثلة والمخالفة كانتا من هذا القبيل فلا يستحيل بثبوت المماثلة بجهة مع ثبوت المخالفة بجهة اخرى.

الا ترى أنه لايستحيل ثبوت المماثلة مع ذات مع ثبوت المخالفة مع ذات اخر وانما يستحيل ثبوت المماثلة بالجهة التى بها تثبت المخالفة. ونحن لاندعى هذا بل ندعي ذلك بجهتين وقد اقمنا عليه الدلالة الكافية واذا كان الامر كذلك صح ماذهبنا اليه.

وبالوقوف على هذه الجملة عرف بطلان / قول عبد الله بن محمد (٦٢أ/س) المعروف بالناشى صاحب المقالات في ادعائه ان اشتراك مسمَّيين فى اسم واحد يطلق عليهما على الحقيقة يوجب مماثلة بينهما فأصّل لنفسه اصلا بان قال ان الشيئين / اذا اشتركا فى اسم واحد لم يخل القول فى ذلك ٥٣ب/ف) من اربعة اوجه.

إما أن يشتركا فيه لاشتباههما كاشتراك السوادين في اسم السواد.

او لاشتباه ما حملته ذاتاهما من المعاني كالأسودين.

(٢) مع شخص: د س ص ف ن، ــ: ا (٣) مع من: د س ص ف ق، ممن: ن، مع: ا (٤) من: د س ص ف ق ن، في: ا (٦ــ٧) مع ذات ... المماثلة: د س ف ق، ــ: ن (٧) تثبت: ا د س ف ق ن، تبينت: ص (٨) الكافية: + فيه: س فقط (١١) ادعائه: ا د س ف ق ن، اذعانه: ص، مسمّيين: مسمين: ق مشكول (١٢) فاصل: ا ف ق، واصل: د س ص ن، (١٦) او لاشتباه ... كالاسودين: د س ص ف ق ن، ــ: ا

او لأجل مضاف اضيف اليه كَأَخَوَيْ رجل وابْنَيْه او يكون الاسم حقيقة في احدهما مجازا في الآخر كالاسد على الحيوان الذى له زئير، وعلى الشجاع من البشر.

فاذا لم يوجد شيء من هذه الاقسام في قولنا انه تعالى شيء موجود حي عالم قادر لابد ان تجعل الاسماء مجازا فى محل، حقيقة في المحل الاخر ثم (٦٠ب/د) اختلفت الرواية عنه في تعيين محل المجاز / والحقيقة.

فقال في رواية هذه الاسامى لله تعالى حقيقة ولغيره مجاز. وقال في رواية هى لله تعالى مجاز ولغيره حقيقة. وفساد هذا القول مما يقف عليه من لامعرفة له بهذه الصناعة.

فان اهل اللغة اطلقوا اسماء كثيرة على المتضادين على كل واحد منهما حقيقة كاسم الناهل للعطشان والريان والجَلَل للصغير والكبير والقَرْء للحيض والطهر. وكذا اسم الكون يطلق على المتضادين وكذا الموجود وكذا اللون والطعم والرائحة فى امثلة لذلك كثيرة.

وكذا يطلقون الاسماء المشتركة على مواضع مختلفة كاسم العين وغيره من غير ان يوجب ذلك مماثلة بين المسمّيات بها ولأنا قد بينا أن لا اثر للاسم في اثبات المشابهة.

ثم يقال له: إن أبيت اطلاق هذه الاسماء على الله تعالى وعلى المخلوقات (٣٦ب/أ) بطريق الحقيقة لئلا يلزم / الاشتراك والمماثلة وجعلت ذلك في احد المحلين حقيقة وفي المحل الاخر مجازا، فرارا عن اثبات المماثلة. وقد بينا ان الاسم (٦٢ب/س) بطريق الحقيقة كثيرا/ما يطلق على المحلين من غير ان يكون/بينهما مشابهة (٣٩أ/ن) وقط لاينقل الاسم عن محل الحقيقة الى غيره بطريق المجاز الا لمناسبة قوية

---

(١) اولاجل ... فى احدهما: د س ص ف ق ن، –:ا (١) كاخوى د س ف ق، كالاخوين: ص ن، ابنيه: د س ف ق ن، ابنته: ص. يكون: د س ف ق ن، لكون: ص (٣) من: مثل: س (١١) الكون: ا د س ف ق، اللون: ص ن (٢٠) لمناسبة: د س ف ق، بمناسبة: ن

ومشابهة متأكدة فيما بينهما حتى قال اهل اللغة ان المجاز تشبيه بدون كاف التشبيه. وذلك لدلالة تأكد المشابهة بينهما.

اذ لو ذكر حرف التشبيه فقيل هذا كالاسد ربما يسبق الى وهم السامع أنه يُثبت المشابهةَ بينهما لاشتراكهما فى اصل الشجاعة دون استوائهما فى قدرها.

واذا قيل هو اسد فقد جعل الاسد ذاته لان خبر المبتدأ اذا كان فردا كان عين المبتدأ واذا كان ذاته اسدا كانت نهايةُ شجاعة الاسد فيه.

فاذا كانت المشابهة لازمة بين محل المجاز ومحل الحقيقة ولا لزوم لها عند جعل الاسم في المحلين جميعا ثابتا بطريق الحقيقة على ماقررت.

فمن فر من جعل الاسم في المحلين حقيقة لئلا يلزمه اثبات المماثلة مع ان ذلك غير موجب للمماثلة وجعل الاسم في احد المحلين مجازا وفي الاخر حقيقة / مع ان ثبوت المشابهة فيه لازمة فلا غاية لحمقه ولا نهاية (٥٤أ/ف) لجهله بمواقع الاسامي.

ثم يقال له إن العَلَمَ الفاصل بين الحقيقة والمجاز ان مايصح نفيه و لم يكن نافيه فى نفيه كاذبا كان مجازا. وما لايصح نفيه وكان نافيه في نفيه كاذبا فهو حقيقة.

الا ترى أن من قال / للحيوان / الذى له زئير انه ليس باسد كان (٥٥أ/ق) كاذبا. ولو قال / للادمى الشجاع انه ليس باسد بل هو ادمي كان صادقا. (٦١أ/د)

ثم اذا قلت في احدى الروايتين ان هذه الاسامي لله تعالى مجاز وللخلق (٤٩ب/ص) حقيقة كان مقتضى قولك ان من قال ان الله تعالى ليس بموجود كان صادقا.

(١) تشبيه: ا د ن س ق، تشبيه: ف، يشبه: ص (٣) قدرها : د س ص ف ق ن، .قدرهما: ا
(٤) فقد ا د ف. س ق، فقيل: ص ن (٩) من: د س ص ف ق ن، في: ا. فمن: فيمن: س ن.
يلزم: ف ق. يلزمه: ا د س ص (٠) المماثلة: ف س ق ن، للماثلة: د (١٤) فهو: ف س ق ن، وهو: د. اـــ نفيه: د س ف ق ن، نفسه: ص (١٦) ولو: د س ص ق ن، فلو: ف (١٧) ثم: و: ق. و: ق. احدى: د س ف ق، احد: ن

وكذا اذا قال انه ليس بحى ولا قادر ولا عالم ولاسميع ولابصير ولا خالق. وهذا هو التعطيل الصريح والدهرية المحضة.

(٦٣أ/س) واذا / قلت على الرواية الأخرى ان هذه الاسامي لله تعالى حقيقة وللخلق مجاز كان مقتضى قولك ان من قال إن الناشى لا يعلم الله تعالى ولارسوله ولا صحة دين الاسلام ولابطلان ماوراء الاسلام من الاديان ولا يعلم نفسه انه موجود ولا أنه مؤمن ولا أنه فى الدنيا ولا يعلم لا السماء ولا الارض ولاشيئا من الحقائق كان صادقا في مقالته وهذا هو السوفسطائية الكبرى.

ثم من العجب أن مِن زعمه أن العبد له علم والله تعالى لا علم له على زعمه لنفيهم الصفات ثم يجعل اسم العالم لمن لا علم له حقيقة ولمن له العلم مجازا. وهذه مكابرة ظاهرة والحمد لله على العصمة والتوفيق.

واذا عُرفت هذه المقدمات، عُرف أن الله تعالى لاشبيه له من الخلق ولا مثل فانه تعالى ليس بجوهر ليشاكله جوهر فيكون مثلا له من هذه الجهة ولابذى كمية ليساويه مقدّر فيكون مثلا له من هذه الجهة، ولابذى كيفية ليشابهه ذو كيفية في كيفيته، فيكون مثلا له من هذه الجهة، واضافته الى الخلق اضافة تخليق اذ هو الخالق لجميع المخلوقات والمالك لها ملك تخليق ولايضاهيه فى هذا غيره. اذ لا احد يضاف الى شيء من العالم اضافة تخليق بل يضافون بجهات اخر وهذه هى جهات المماثلة وكلها منفية في حق الله تعالى فاذن لم يكن هو مثلا لشىء من العالم بوجه من الوجوه. وبالله التوفيق.

---

(٣) واذا: س ص ف ق ن، اذا: د (٤) الناشى: د س ف، الناسى: ن، الناس : ص. ١ــ ان: د س ص ف ق ن، ـــ: ا. ٢ــ ان: ا د ، ـــ: س ص ف ق ن (٦) نفسه: د س ف ق ن، بعينه: ص :(٩) ثم من: س ن، ثم: ف ق. لنفيهم: ا د س ف ق ن، لتفهم: ص. زعمه: س ف ق، زعم: ن على: د س ف ق ن ص، ـــ: ا كيفيته: س ف، كيفية: د ن (١٧) اذ: ق د ف ن، اذا: س

## فصـــــــل

## [فى اختلاف كون الله تعالى شيئا]

وبالوقوف على ما تقدم من معنى المماثلة عرف بطلان قول جهم بن صفوان ان الله تعالى لايقال له شيء فانه لو كان شيئا وغيره شيء لوقعت بينهما مشابهة وذلك لان المماثلة لاتثبت بالاشتراك في اسم الشيء. فان السواد مع البياض شيئان ولامماثلة بينهما مع ان كل واحد منهما موجود بايجاد الغير / وبايجاد موجده صار شيئا والله تعالى لم يكن (٣٩أ/ن) شيئا لغيره بل كان لذاته شيئا فى الازل.

ثم لما لم يكن شيئا ثبتت شيئيتهما / بغيرهما متماثلين/وهما المتضادان لانعدام (٣٧أ/أ) ان يسد احدهما مسد صاحبه فلان لايكون شيء لم تكن شيئية بغيره (٥٥ب/ق) مثلا لشيء ثبتت شيئيته غيره مع ان احدهما لايسد مسد صاحبه اولى.

/يحققه ان الشيء والوجود لفظان ينبئان عن معنى واحد. (٥٤ب/ف)

ثم الله تعالى واجب الوجود لذاته. وما سواه جائز / الوجود فلم يساو (٥٠أ/ص)أ الله تعالي موجود سواه في وجوب الوجود. فلم يكن مثلا له لانعدام التساوى في جهة الوجود وقد بينا في خلال كلا منا ان المماثلة تقع بوصف واحد، ولكن بشريطة المساواة فى ذلك الوصف لما قررنا ولا مساوة لاحد مع الله تعالى في وجوب الوجود.

---

(١) فصل ـــ : ق (٣) شيء: ا س ص ف ق ن، شيئا: د. مشابهة: د س ف ق، المشابهة: ن (٦) موجده: ا د س ف ق، موجوده: ص ن. بغيره: س ص ف ق ن، لغيره: ا د (١٠) شيئية: د س ف ن، سيئة: ص. لغيره: ا د س ف، بغيره: ص ق ن (١٣) له: د س ف ق، ـــ: ن (١٥) بشريطة: د ف ق ن، لشريطة: س

فلا يكون مثلا له وان كان موجودا.

ثم نقول له إنك لما امتنعت عن قولك هو شيء، أتقول إنه لاشيء فان قال نعم. فقد انسلخ عن الدين. لان قول الناس لاشيء اخبار عن العدم بحقيقته. وعن سقوط القدر بمجازه لالتحاق ماهو ساقط القدر عديم النفع بالمعدوم اذالمعدوم لاقدر له ولا يُنتفع به.

وان قال لا. اقول: ذلك فقد اثبت بين السلب والايجاب واسطة وبطلانه يعرف بالبديهة. والله الموفق.

## فصـــل
## [في المماثلة]

وبالوقوف على ما تقدم ايضا عرف ان الله تعالى وان كان عالما وغيرُه كان عالما لم يثبت بذلك مماثلة بين الله تعالى وبين غيره. لان المماثلة انما تثبت بين عالم وعالم لثبوت المماثلة بين علميهما. ولا مماثلة بين علم الله تعالى وعلم غيره. لان علم الله تعالى دائم وهو لايفنى، وهو يشتمل على المعلومات اجمع. وهو ليس بضروري ولا مكتسب وعلم غيره عرض مستحيل البقاء لا يشتمل علم واحد على معلومات كثيرة، بل يعلم كل معلوم بعلم على حدة. وهو اما ضروري واما مكتسب فلم تكن / بينهما (٦٤أ/س) مماثلة فلم يكن بين العالمِ والعالمِ مماثلة.

وكذا هذا في القدرة والحياة والسمع والبصر. وظهر بهذا جهل بعض المنتسبين الى الفلسفة من الاوائل، وجهالة الباطنية.

(٣) قول: ا د س ف ق ن، قوله: ص (٤) القدر: د س ف ق، القدرة: ا ص ن. (٤) لالتحاق: ا د س ف ن، للالتحاق: ق، الالتحاق: ص (٤) قدر: د س ف ق ن، قدرة: ا (١١) علميهما: ا د س ص ق ن، علمهما: ف (١٢) غيره: د س ف ق، غيرة: ن. يشتمل: د س ف ف، يشمل: ن (١٦) بعلم: د س ف ق، بعلم: ن. البقاء: ا د س ف ق ن، انتفاء: ص (١٧) جهل: د س ص ف ق ن، حياة: ! ، ، جهالة: ا د س ص ف ق، جهلة: ن.

خذلهم الله تعالى في امتناعهم عن وصف الله تعالى بانه شيء حي عالم قادر سميع بصير تحرزا عن وقوع التشبيه لما بينا انه لاتشابه يحصل بهذا على ما قررنا.

ثم يقال للجهمية والباطنية والمتفلسفة الذين زعموا ان الله تعالى ليس بشيء ماذا تزعمون / ان لفظة الشيء مهملة ام مستعملة فان قالوا هى (٦٢أ/د) مهملة ظهر بَهْتُهم وان قالوا هى مستعملة.

قيل هل لها معنى ام لا فان قالوا لا. نسبوا جميع اهل اللغة الى السفه باستعمالهم لفظا لا طايل تحته. وان قالوا / نعم قيل ما معناه: فان قالوا (٥٦أ/ف) معناه العرض او الجوهر او الجسم او اي معنى ادعوا بان كذبهم باستعمالهم لفظة الشيء فيما وراء ذلك.

فانهم كما يسمون العرض شيئا يسمون الجسم والجوهر والحيوان والنبات والجماد وكل نوع من انواع الموجودات شيئاً. وان قالوا معناه انه موجود.

قيل هل الله تعالى ثابت الذات، فان قالوا لا. بان تعطيلهم. وان قالوا نعم.

قيل اذا كان ثابت الذات هل كان ذاته شبيها لغيره وهل هو مثل لغيره.

فان قالوا نعم فقد شبهوه بغيره وهم امتنعوا عن اطلاق هذا الاسم عليه فرارا عن التشبيه. وان قالوا لا. قيل اذا لم تكن ذاته مثلا لغيره.

(١) خذلهم الله: د س ف ن، ـــ: ق (٢) تحرزا: ا د س ص ق ن، تحررا: ف (٠) انه: ا ص ف ق ن، لانه: دس (٦) بهتهم: د س ص ف ق ن، سفههم: ا (٧) نسبوا: د س ف ق، فقد نسبوا: ن (١١) كما: د ف ق، كانوا: س ن (١٢) شيئاً: د س ف ق، اشياء: ن (١١–١٣) والجماد وكل... تعالى ثابت الذات: د س ص ف ق ن، ـــ: ا (١٣) وان: فان: ا (١٤) الذات: د س ف ق، بالذات: ص ن (١٣) الذات: ا د س ف ق ن، بالذات: ص (١٤) لغيره: د س ف ق ن، بغيره: ا ص

وهذا الاسم لاينبىء عما وراء مطلق الوجود والثبوت ولاشبه يقع بذلك. (٥٠ب/ص) فلم امتنعتم / عن اطلاقه.

فان قالوا امتنعنا مخافة التشبيه. قيل قد بينا انه لايدل الا على مطلق الثبوت (٥٥أ/ف) والوجود ولا شبه فيه/، فالامتناع عنه اما جهل محض واما إظهار ماهو (٣٩ب/ن) حقيقة الاعتقاد/من نفيه وتعطيله والقول بانه موجود تلبيس لدفع معرّة السيف.

(٦٤ب/س) فان قيل لو كان الله تعالى شيئا وغيره شيئا لكان من جنس الاشياء والمماثلة بين افراد الجنس. وانواعه ثابتة في حق المجانسة. فلو كان هو شيئا لكان مثلا من حيث المجانسة لكل ما ينطلق عليه اسم الجنس فحينئذ يصير مثلا لكل شخص مستقبح وعين مستقذر.

قيل قد مرّ ما يوجب بطلان هذا. فإنا قد بينا أنه اسم للموجود لما ان لاشيء عبارة عن العدم والله تعالى موجود. وبالوجود لم تثبت المجانسة (٣٧ب/أ) ولا المماثلة بينه وبين سائر الموجودات. والشُّبَهُ يتحقق/بحقائق المعاني دون الالفاظ المستعملة فاذا لم يثبت ذلك بالثبوت. والوجود لم يثبت باللفظ الذى لاينبىء الا عن ذلك.

ثم نقول لهم ان السواد شيء والبياض شيء ولا مماثلة بينهما وقد قررنا هذا.

وحقيقة الجواب ان اسم الشيء ليس باسم جنس لان اسم الجنس ماينبىء عما وراء مطلق الوجود كاسم الجوهر ليس باسم لمطلق الوجود بل هو اسم لموجود يتركب منه ومن غيره الجسم، او لما هو قابل للاعراض حتى (٦٢ب/د) انه لايتناول موجودا ليس تتركب/منه الاجسام ولا موجودا لايقبل العرض.

---

(٤) محض: محظ: س (٥) لدفع: د س ص ف ق ن، لاجل: ا (٧) هو: د س ف ق، ـــ: ن (٩) مستقبح: ا د س ف ق، ـــ: ص ن. عين: ا د س ف ق ن، غير: ص (١٠) لا: ا د س ف ق ن، لما: ص (١٨) للاعراض: ا س ص ف ق ن، الاعراض: د. ليس: د س ف ق، ليس باسم: ن (١٩) موجودا: د س ف ق، لموجود: ص ن

وكذا العرض ليس باسم لمطلق الوجود اذ موجودات كثيرة ليست باعراض بل هو اسم لما يعرض فيه مما يستحيل بقاؤه فما لم يوجد فيه هذا المعنى لم يكن عرضا وكذا كل اسم جنس كالحيوان والنبات / وغير (٥٦ب/ق) ذلك. فدل ان مادل على مطلق الوجود لا يكون اسم جنس الا ترى انا علمنا ان هذا الاسم لايدل إلا على مطلق الوجود ولامماثلة تثبت بمطلق الوجود وبالمجانسة تثبت مماثلة من حيث المجانسة.

فعرف بهذه المقدمات / ان الشيء ليس باسم جنس فلا يوجب المجانسة (٦٥أ/س) ولا المماثلة. والله الموفق.

## فصـــــل
## [فى مائية الله]

فان قيل كيف انكرتم التشبيه وقد ثبت من مذهب امامكم ابى حنيفة رحمه‌الله تعالى انه كان يقول ان لله مائية لايعلمها الا هو. روى هذه المقالة عنه وعن ضرار بن عمرو ابو القاسم الكعبي في المقالات.

وكذا روى عنهما هذه المقالة ابو محمد الحسن بن موسى بن نوبخت في كتابه المسمي بالآراء والديانات وهو اخر باب من كتابه.

قال ابو محمد وحكاه ابن الرونديي عن حفص الفرد قال وحكى رجل من علماء اصحاب هشام بن الحكم عن هشام ان لله تعالى مائية لايعلمها الا هو.

(١) باسم: د س ق ن. اسم: ف اذ موجودات: س ف ق، لموجودات: ن (٢) فيه: ا د س ف ق، في الجوهر: ص ن (٥) ٢ـــ الا: ا د س ف ق، ص ن (٩) فصل ـــ: ق (١٢) رحمه الله (رحمة الله عليه: ص ف ن): ا د س ص ن، ان: ق، ـــ: س ف د ن (١٣) عنه و: ا د س ف ن، و: ص ـــ: ن (١٤) الحسن:ا د س ف ق، الحسين: ص ن (١٦) الفرد: القرد: بفتح القاف فى:ا،القِرد بكسر القاف في: د س ق ف، الفرا: ص

وحكى بعض ارباب المقالات هذا القول عن سفيان بن سختان وهو من متكلمي أصحاب ابي حنيفة رحمه الله. والمائية عبارة عن المجانسة (٥١أ/ص) وهي معنى وراء مطلق الوجود. والدليل على ان المائية / عبارة عن المجانسة ان الناس يقولون ما هذا الشيء اي من اي جنس هو.

واهل اللغة يقولون: كلمة هل سؤال عن مطلق الوجود. وما سؤال عن جنسه، وكم سؤال عن قدره، وكيف سؤال عن صفته، ومتى سؤال عن زمانه، واين سؤال عن مكانه. واهل المنطق يقولون في حد اسم الجنس (٥٥ب/ف) انه الاسم الدال / على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو؟ والنوع هو الاسم الدال على كثيرين مختلفين بالشخص في جواب ما هو.

فدل أن المائية عبارة عن الجنس. وكل ذي جنس شبيه بذى جنسه من حيث المجانسة فكان القول بالمائية قولا بالتشبيه. فنقول وبالله التوفيق: ان هذه الرواية عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى غير صحيحة لم يروها (٤٠أ/ن) عنه / احد من اصحابه الناقلين لعلمه العارفين بحقائق مذاهبه ولاذكر في كتاب من كتبه.

والشيخ الامام ابو منصور الماتريدي رحمه الله تعالى مع كونه اعرف الناس (٦٥ب/س) بمذاهب ابي حنيفة / لم ينسب / هذا القول اليه لا في كتاب التوحيد (٦٣أ/د) ولا في كتاب المقالات وان كان اشتغل ببيان مراد من قال بهذه المقالة على ما نبين ثم ولئن ثبت ذلك عنه فلم يرد به المجانسة.

---

(١) بعض: ا د س ف ق، عن بعض: ص ن (٣) هي: ا س ف ق، هو: د ص ن (٨) كثيرين: د س ف ق، كثير: ن (١٠) بذى: د س ف ق، ببنى: ن، يبنى: ص (١١) قولا: ا د س ف ق، قول: ن (١٢) لم يروها: ا س ص ف ق ن، لم يرو: د (١٣) مذهبه: ص ف ن (هامش ق)، مذاهبه: ا د ق (في الصلب) (١٦) بمذاهب: د س ف ق ن، لمذاهب: ا، بمذهب: ص (١٧) اشتغل: د س ص ف ق ن، استعمل: ا (١٨) عنه: د س ف ق ن، عنده : ا

فان الشيخ ابا منصور الماتريدى رحمه الله ذكر في كتاب المقالات فقال بعد كلام ذكره: ثم لزم تعاليه عن جميع معاني غيره وسبحانيته عن / (٥٧أ/ق) ان يكون له مثال في الحوادث فذلك هو القول بالمائية عند من يقول لاغير. وهو ان ينفى عنه معنى هستية غيره إذا لم تكن المائية عند القوم الا هستيّته خلاف هستية غيره. واذا كان الامر كذلك دل ان القائل بالمائية لايريد به اثبات المجانسة بل يريد به نفيها.

ومن دأب الشيخ رحمه الله ان يذكر لفظة الهستية وان كانت فارسية لما ان لفظة الوجود مشتركة بين فعل الواجد وبين ثبوت الذات. ولفظة الإنيّة مما يستعمله فلاسفة دون المتكلمين مع انه لا اصل له يوجد في العربية الفصيحة. والله تعالى اعلم.

وذكر ابو محمد النوبختي في كتاب الآراء والديانات ان تفسير هذا القول لم يحك الا عن ضرار. فانهم زعموا ان معنى ذلك انه يعلم نفسه بالمشاهدة لابدليل ولابخبر.

وذكر الكعبي في المقالات بعد ما حكي هذه المقالة عن ابي حنيفة رحمه الله وكثير من اصحابه فقال وليس يريد هؤلاء من ذكر المائية الا انه يعلم نفسه بالمشاهدة لا بدليل ولابخبر ونحن نعلمه بدليل وبخبر.

قالوا فالذى يعلم الشيء بالمشاهدة يعلم منه ما لايعلمه غيره ممن لم يشاهده ليس ان هناك شيئا هو مائية. وهكذا ذكر الشيخ ابو منصور

(٤) لاغير ... عند القوم: د س ف ق ن، ـــ ا. هستية: د ق، هستيه: ف ن، هستيت: س (٥) الامر: ا د س ص ن، ـــ: ف ق (٨) الواجد: د ف ق، الواحد: ا ن ص س. الانية: د س ص ف ق ن، الاينية: ا (٩) مما يستعمل (يستعمله: ن) : ا س ف ق ن، كذا مما يستعمله: د ص. يوجد: ا د س ف ق ن، بوجه: ص (١٣) بخبر: د س ف ق، خبر: ا ص ن (١٤) بخبر: د س ف ق، خبر: ا ص ن

الماتريدي تفسير قولهم في المقالات ايضا وذكر فيه مناقضة الجُحْدُري حيث انكر المائية.

ثم قال من علم الله على الحقيقة فقد علم ما هو وهذا منه اثبات المائية الا انه يقول انها معلومة وبالوقوف على هذه الجمل يعرف ان مراد من اثبت المائية غير راجع الى اثبات المجانسة والمشابهة.

(٦٦أ/س) ثم نقول / ان سائلا لو سئلنا / عن الله تعالى فقال ما هو قيل له سؤالك (٥١ب/ص) هذا محتمل ان عنيت بقولك ما هو؟ ما اسمه على ما قال فرعون: وما رب العالمين (١) وقال الله عز وجل وما تلك بيمينك (٢) اي ما اسمها حتى قال موسى عليه السلام: هى عصايى (٣) فجوابك انه الله الرحمن الرحيم الرب الخالق الباري العالم.

وان عنيت بقولك ما هو؟ ما صفته فجوابك انه سميع بصير. وان عنيت (٦٣ب/د) بقولك / ما هو؟ ما مائيته فجوابك انه متعال عن المثال والجنس.

وان عنيت به ما فعله؟ فجوابك أنه تعالى خلق المخلوقات ووضع كل شيء موضعه.

وان عنيت بقولك ما هو؟ اي ممن هو. فجوابك انه يتعالى عن ان يكون من شيء بل هو مكّون الاشياء.

(٥٦أ/ف) /كذا ذكر الشيخ ابو منصور في جواب السائل ان الله تعالى ما هو. (٥٧ب/ق) وعرف بهذا ان من اثبت المائية لم يثبت المجانسة / بينه وبين المخلوقات ولا المماثلة. والله الموفق.

---

(١) الجحدري (من مشايخ المعتزلة وهو متى بن قافل البصري الجحدري هامش ق) (٦) فرعون: د ص ف ق، فرعون لعنه الله : ص ن. (٠) (١) الشعرا ٢٣ (٨) ٢ــ طه ١٧ (٣) طه ١٨ (٠) العالم: د س ف ق، العليم: ا ص ن (١١) انه تعالى: د س ف ق، ــ: ا ص ن (١٢) يتعالى: د س ف، منعالى: ا ص ق ن (١٤) مكون: س د ف ق، يكون: ص ن. الاشياء: د س ص ف ن، للاشياء: ق

ثم نقول إن من روى عن ابي حنيفة رحمه الله القول بالمائية لم يرو عنه التفسير نصا. وذكر ابو محمد النوبختي نصا ان تفسيره لم يرو الا عن ضرار. وقد بينا انها محتملة ومن الجائز انه اراد بذلك الاسم اي لله تعالى اسم لايعلمه الا هو ولو كان مراده هذا فهو موافق لما ورد به الخبر وهو الدعاء الماثور عن النبي صلى الله عليه وسلم فيمن اصابه هم وهو: '' اللهم انا عبدك / وابن عبدك وابن امتك ناصيتي بيدك ماض فيّ حكمك عدل (٤٠ب/ن) فيّ قضاؤك اسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك او انزلته في كتابك او علَّمته احدا من خلقك او استأثرت به في علم الغيب عندك ان تجعل القرآن ربيع قلبي ونور صدري وجلا حزني وذهاب همي''(١).

واذا كان / هذا محتملا لامعنى لصرف ذلك الى اثبات المجانسة والمماثلة (٦٦ب/س) مع ظهور مذهبه رحمه الله في التبرىء عن التشبيه. وثبتت الرواية عن حماد بن ابى حنيفة رحمه الله وكان متكلما عالما بمذاهب ابيه انه قال لانفر عن الصفة فرارجهم ولا نصفه صفة مقاتل بن سليمان.

وانما قال ذلك لان مقاتلا كان مشبها وجهما كان معطلا فتبرأ منهما على ان هذا كله تكلف لان القول بالمائية غير ثابت عنه على مامر. وانما اخذ المتكلمون نسبة القول بالمائية اليه عن غسان. فانه قال كان ابو حنيفة واصحابه يقولون بالمائية. وخالفهم بشر بن غياث في ذلك واختار غسان هذا القول وذكر مناظرة له مع بشز بن غياث. الا ان غسانا لايقبل منه هذه الرواية لانه روى عنه سوى هذا اشياء اشتهر مذهب أبى حنيفة

---

(٢) النوبختي: د س ف ق، التوبختي: ن (٥) وهو: ا د س ف ق، ا ـــ: ص ن (١) الاسماء والصفات للبيهقي ١٧ بيروت (١١) في: د س ف ق ن، عن: ا (١٣) لانفر ... نصفه: لاتفر فرار جهم ولاتصفه: س ف هامش ق (١٣) جهما: د س ف ق، جهم: ا ص ن هامش ق. غير ثابت ... بالمائية: د س ف ق، ـــ: ن (١٦) اختار: د س ف ق ن، ـــ: ا (١٩) اشتهر: ا د س ف ق ن، استقر: ص

رحمه الله، في ذلك بخلافه.

وللقائلين بالمائية اختلاف فيما بينهما. تفرد كل واحد منهم بتقرير مذهبه ولكل فريق متعلق من الشبه. وللمتكلمين عليه ردود وقد اعرضنا عن ايراد ذلك كله لان كتابنا هذا يضيق عن الكلام في مثل تلك المسائل (٦٤أ/د) لما مر ان غرضنا من هذا ايراد ما جل من الدلائل فيما اشتهر من المسائل/. والله الموفق.

فأما القول بكيفية لايعرفها الاهو، فهو مما لم يرو عن أحد من اهل السنة (٥٤أ/ص) /البتة. وانما هو شيء روى عن الكرامية الأولى روى عنهم ابوبكر بن اليمان احد متكلمي سمرقند وكان من القدماء ذكر ذلك في كتابه الذى رد فيه على الكرامية مذاهبهم وهو قول فاسد. لما ان الكيفية عبارة عن (٥٨أ/ق) الهيئات والالوان والاحوال / وقد مر القول ببطلان ذلك كله.

ثم يقال لهم ان هذه الكيفية التى لايعرفها الله تعالى هل تعرفونها انتم فان (٦٧أ/س) قالوا نعم. ناقضوا / وان قالوا لا. قيل لهم اذا كنتم لم تعرفوها فلم تقولون انها ثابتة. فان قالوا نعرف انها موجودة ولانعرف كيفيتها قيل لهم هذا منكم اقرار انكم تعرفونها ولاتعرفون كيفيتها وهذا منكم اثبات الكيفية للكيفية وهو محال.

والله الموفق والهادي.

---

(١) بخلافه: د س ف ق، بخلافه والله الموفق: ن (٦) والله الموفق: ا د س ف ق، ـــ: ص ن (٧) مما: ا د س ف ق، بما: ص (٨) الاولى: د س ف ق، ـــ: ن (٨) كله: د س ص ف ق ن، كله والله الموفق: ا (١١) لهم هذا منكم اقرار ... كيفيتها و: د س ف ق، لهم: ا ص، له: ن (١٦) للكيفية: ا س ف ق ، بالكيفية: د، ـــ: ن. والهادي ف ـــ: د س ا ص ق ن

## الكلام
## في استحالة كون الصانع في المكان (٥٦ب/ف)

ثم اذا ثبت ان صانع العالم جل وعز غير شبيه بشيء من اجزاء العالم لما في اثبات المماثلة والمشابهة من ايجاب حدوثه وازالة قدمه وهو محال. ثم تأملنا انه تعالى هل يجوز ان يكون متمكنا فى مكان شاغلا لحيز ثابتا في جهة فوجدنا ذلك كله محالا. فنفينا ذلك كله عنه. وخالفنا في ذلك طوائف من الناس.

احداها من زعم انه في مكان مخصوص كغلاة الروافض واليهود والكرامية وجميع انواع المجسمة. فانهم يقولون انه تعالى على العرش والعرش عندهم السرير المحمول بالملائكة عليهم السلام المحفوف بهم على ماقال تعالى. وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ (١). وقال تعالى: وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ (٢).

واختلفت عبارات الكرامية في ذلك فزعم بعضهم انه مستقر على العرش. وزعم بعضهم انه / مماس للعرش. وزعم بعضهم انه ملاق للعرش. (٣٩أ/أ) وامتنع بعضهم عن اطلاق هذه العبارات. وزعم انه تعالى على العرش بحيث لا واسطة بينهما. ثم اختلف هؤلاء الكرامية فيما بينهم.

فمنهم من زعم انه تعالى غير متناه من خمس جهات متناه بجهة واحدة وهي جهة السفل التي تلاقي بها العرش وقد ملأ ساحة العرش وفضل عنه من الجوانب الاربع كلها.

(٣) جلّ وعزّ: د س ف ق، عز وجل: ن (٦) كله عنه: د س ص ف ق ن، عنه كله، ا. فنفينا: ا د س ف ق ن، فتعينا: ص (٩) عندهم: د س ص ف ق ن، عندهم هم: ا (١١) (١) الحاقة ١٧ (١٢) ٢ الزمر ٧٥ (١٣) عبارات: س ف ق، عبارة: ن (١٨) فضل: ا س ف ق ، فصل: د ص ن. الاربع: ا د س ص ف ق ن، الخمس: د (هامش)

(٤١أ/ن) ومنهم من قال هو مقدار ساحة العرش لايفضل عنها. ومنهم من قال:/ (٦٧ب/س) انه / على جزء من اجزاء العرش.

ومنه من قال انه واحد وهو على اجزاء العرش لعظمته.

ومن المشبهة من يزعم انه على العرش وقدماه على الكرسي. تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

والطائفة الثانية من المخالفين يقولون انه تعالى ليس في مكان مخصوص (٦٤ب/د) بل هو بكل مكان ثم يفسرون / هذه العبارة.

فيقولون لانعني انه بذاته في شيء من الامكنة بل نعني بذلك انه عالم بها مدبر لها. واليه ذهبت المعتزلة والنجارية.

(٥٢ب/ص) وحكي ابو محمد النوبختي عن من راه / وناظره من اصحاب الحسين (٥٨ب/ق) النجار انه قال ان الله تعالى بكل مكان بذاته لا بمعنى العلم / والتدبير.

والطائفة الثالثة من المخالفين المتاخرون من الكرامية القائلون انه تعالى ليس على العرش بل هو فوق العرش وبينهما مسافة ولا يثبتون الا الجهة. وساعدونا على بطلان كونه على العرش على طريق المماسة او الاستقرار ونكلّم كل فريق بما يظهر به المحق من المبطل ان شاء الله تعالى.

اما القائلون بانه تعالى في مكان مخصوص فانهم يحتجون بالنصوص من نحو قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ (١) وقوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱلرَّحْمَٰنُ﴾ (٢) وقوله ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ (٣).

---

(١) يفضل: س، يفصل: د ف ق ن (٣) لعظمته: ا د س ص ن، بعظمته: ف ق (٧) العبارة: ا س ص ف ق ن، العبارات: د (٩) مدبر لها: (ونحن ايضا نقول بهذا وهو ان الله تعالى عالم بالامكنه ومدبر لها ولكني لانقول بتلك العبارة التي قالوا بقولهم ان الله تعالى ليس في مكان مخصوص بل هو بكل مكان هامش ف) (١٢) الثالثة: الثاني: ص. المتاخرون: د س ف ق ، المتاخرين: ن (١٧) ١ طه ٥ ٢ــ الفرقان ٥٩ (٣) الملك ٣٦.

وقوله: وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَآءِ إِلٰهٌ وَفِي ٱلْاَرْضِ إِلٰهٌ (٢) وقوله: وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ (٣) وقوله: إِنَّا اَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ (٤).

والانزال هو الارسال من الاعلى الي الاسفل. واجماع المسلمين عليه فانهم عند سؤالهم الحاجات واشتغالهم بالدعاء والمناجات يرمون بابصارهم ويرفعون ايديهم / الى جهة العلو وكذا الناس مجبولون على هذا. فانهم (٥٧أ/ف) لو تركوا وما هم عليه من الجبلة ولم ينقلوا عنه بالحيل لما اعتقدوا الا ذلك اعنى انه تعالى بذاته في الجهة العلوية دون غيرها من الجهات. ويتعلقون ايضا بشبه لهم معقولة

احداها انه تعالى موجود قائم بنفسه والعالم موجود قائم بنفسه / ولن (٦٨أ/س) يعقل القائمان بانفسهما الا واحدهما في جهة من صاحبه كما في الشاهد.

الثانية ان الله تعالى لما خلق العالم اما ان خلقه في ذاته واما ان خلقه خارج ذاته فان خلقه في ذاته فهو محيط بالعالم من جميع جهاته وان خلقه خارج ذاته بقى من العالم بجهة من الجهات لا محالة.

والثالثة ان الموجودين لا يعقلان موجودين الا واحد هما في جهة من الجهات الست من صاحبه،او بحيث هو فان الجوهرين كل واحد منهما بجهة من صاحبه وأعراض كل جوهر بحيث هو، والباري موجود.

(٢) الزخرف ٨٤ (٣) الانعام ١٨ (٢) ليلة القدر: ص ن، ـ : ا د س ف ق، (٤) القدر ١ (٦) المناجات: ا س ف ق ن، المناجاة: د. بابصارهم: س ص ف ق ن، ابصارهم: د (٥) ينقلوا: د س ص ف ق ن، ينفوا: ا (٧) بشبه: ا د س ف ق ن، يشبه: ص (٨) انه: ا د س ق ن، ـ: ف. والعالم موجود: د س ف ق ن، والموجود: ا (٩) كما في الشاهد: ف ق، ـ: د س ن (١٢) بقى: ا د س ف ق ن، نفي: ص (٠) بجهة: ا د س ف ق ن، لجهة: ص (١٣) لايعقلان: د س ص ف ق ن، لن يعقلا: ا

وكذا العالَم وليس الباري جل وعلا بحيث العالم فثبت انه بجهة من العالم. وربما يقررون هذا من وجه اخر فيقولون لانفي للمذكور اشد تحققا من نفيه / من الجهات الست. فمن نفى الباري جل وعلا من الجهات كلها (٣٩ب/أ) فقد اخبر عن عدمه. وبهذه المعقولات يتعلق من يثبت الجهة دون المكان ويقولون ثبتت بهذه المعقولات جهة مطلقة ثم نعيّن جهة من الجهات الست وهي جهة العلو بالنصوص التى مر ذكرها.

ولأن جهة فوق جهة مدح، وجهة تحت جهة ذم. والله تعالى محمود ممدوح متنزه عما يوجب الذم والنقيصة.

واما اهل الحق نصرهم الله فانهم تعلقوا بقول الله تعالى: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (١) فالله تعالى نفى ان يكون له مثل / من الاشياء وقد بينا ان (٥٩أ/ق) المتساويين من حيث الكمية مثلان لما مر من كون المماثلة جنسا تحته انواع. وهي المشابهة والمساواة والمشاكلة والمضاهاة. وكل نوع منها ينطلق عليه اسم المماثلة: فالمتساويان اذاً متماثلان / والمكان والمتمكن متساويان (٥٣أ/ص) قدرا اذ مكان كل متمكن هو القدر الذي تمكن فيه المتمكن/فأما مافضل (٦٨ب/س) عنه فليس بمكان له حقيقة ولو سمي مكانا له كان ذلك مجازا. فمكان الجالس على السرير قدر ما يمكن فيه الجالس من السرير وما وراء ذلك/ (٤١ب/ن) ليس بمكان له حقيقة.

---

(٢) تحققا: د ف س ق، تحقيقا: ن (٥) يقولون: ا د س ص ف ق، ـــ: ن. ثبتت: ا د س ف ق، نثبت: ص، تثبت: ن (٠) نعين: د س ف ق، تعيين: ا ص ن (٧) اـــ جهة ـــ: ص (٨) النقيصة: د س ف ق ، النقصية: ن (٩) نصرهم الله: د س ف ق، ـــ: ا ص ن (١٠) فالله: ق ن، والله: د (١) الشورى ١١ (١١) حيث: س ف ق، حهة: ن (١٣) عليه: د س ف ق، ـــ ن (١٤) المتمكن: ا د س ف ق ن، التمكن: ص. فضل: ا د س ف ق، فصل: ن. تمكن: ا د س ف ق ، يمكن: ن

ويسمي السرير مكانا له مجازا لاشتماله على ما هو مكانه ولهذا قسم الا وائل الظروف الى القريب منها والبعيد في الزمان والمكان جميعا. فاذا ثبت هذا ثبتت مماثلة المكان والمتمكن لاستوائهما في القدر والله تعالى نفى المماثلة بين ذاته وبين غيره من الاشياء فيكون القول باثبات المكان له ردا لهذا النص المحكم الذي لا احتمال فيه بوجه ماسوى ظاهره ورادّ النص كافر عصمنا الله تعالى عن ذلك.

تعلق الشيخ ابو منصور رحمه الله تعالى بهذه الاية وكذا الاشعرية تعلقوا بها وان كان من مذهبهم أن المماثلة لا تثبت بمجرد الاشتراك في القدر مالم يثبت الاشتراك / من جميع الوجوه / فهذا منهم ترك لاصلهم (٥٩أ/جـ
ومساعدة لنا في اثبات المماثلة بوجه عند المساواة فيه. (٥٧ب/ف)

والمعقول هو أن الله تعالى قديم. وثبوت امارات الحدوث في القديم محال لانه يؤدي الى احد امرين.

إما حدوث القديم. وإما قِدمُ الحادث. وكلا الامرين محال. وهذا لان هذه الامارات ان لم تبطل دلالتها فقد ثبت حدوث القديم لثبوتها فيه. وان بطلت دلالتها فيه ولم توجب حدوثَه بطلت دلالتها في العالم ولم توجب حدوثه وذلك محال. واذا تقرر هذا الكلام.

فنقول: إن اثبات المكان لله تعالى وجعلَه متمكنا فيه اثبات امارات الحدوث فيه من وجوه. احدها انه تعالى كان ولا مكانَ بلا خلاف بيننا وبين الخصوم.

(١) مكانه: د س ف ق، مكان: ن (٢) فاذا: س ف ق، واذا: ن. (٥) لهذا: د س ص ق ن، بهذا: ف، هذا: ا بوجه: ا د س ف ق، لوجه: ص ن. (١٠) لنا: ا د س ف ق ص، لها: ن (١٤) تبطل: ا د س ف ق ن، تعطل: ص (١٧) فيه: ا د س ف ق ن، ـــ: ص (١٨) فيه: ا.د س ف ق، ـــ: ص ن

لانهم أَقَرُّوا بحدوث المكان. واذا كان كذلك علم يقينا أنه لم يكن متمكنا في الازل/في مكان لاستحالة التمكن في العدم. فلو صار متمكنا بعد وجود (٦٩أ/س) المكان لصار متمكنا بعد ان لم يكن متمكنا.

ثم لاشك ان تمكنه معنى وراء ذاته لثبوت ذاته قبل حدوث المكان، ولا تمكن. ولاشك ان هذا المعنى حادث لانه لم يكن قبل حدوث المكان. لانه لم يكن في الازل متمكنا. وحدوث المعنى في الذات امارة حدوثه. ولو جاز حدوث معنى في القديم، لم يبق لنا على حدوث الهيولي دليل /والقول بحدوث الصانع محال. (٥٩ب/ق)

/وكذا القول بقدم الهيولي. وهذا القول يوجب احد امرين على ما قررت. (٤٠أ/أ)

يقرره انه تعالى كان في الازل متعريا عن التمكن في المكان خاليا عنه. فلو كان خلوه عن ذلك وتعرِّيه عنه لذاته فلا يتصور ثبوت التمكن في المكان. ولو كان لمعنى لايتصور ايضا ثبوت التمكن مع بقاء المعنى الموجب لكونه متعريا خاليا عنه. فلو ثبت التمكن لابد من القول بعدم ذلك المعنى واذا قبل ذلك المعنى العدم فهو اذا محدث لاستحالة العدم على القديم، على ما مر. والتمكن ايضا حادث. وهو ايضا لايخلو عن احد هذين الحادثين. وما لايخلو عن الحادث فهو حادث. فالصانع اذا حادث / وهو محال (٥٣ب/ص) أو ليس بحادث وان لم يخل عن الحادث فالعالم اذن ليس بحادث وهو محال.

---

(٢) فلو: ا د س ص، ولو: ف ق. لصار: د س ف ق ص ن، لكان صار: ا (٤) تمكنه: د س ف ق ن، يمكنه: ص (٦) حدوثه: ا د س ق ن، حدانه: ف (١٠) يقرره: ا د ف ق ن، نقرره: س، نقدره: ص ١ـــ عن: د س ف ق ن ص، ـــ: ا (١٥) وهو: ا س ص ف ق ن، فهو: د. ٢ـــ ايضا: د س ف ق، ـــ: ن (١٤) او: ا س ف ق ص، اذ: د، و: ن. وان: د س ص ف ق، فان: ن (١٧) وهو محال: د، ـــ ا س ص ف ق ن،

والله الموفق.

ولانه ان لم يكن مماسا للعرش ولا ملاقيا اياه، وبالتمكن فيه تحدث المماسة والملاقاة بعد ان لم تكن لاستحالة قيام مماسة به في القدم قبل حدوث المكان لان قيام المماسة بذات بدون قيام مماسة اخري بذات اخر محال. ولو جاز ذا لجاز ان يكون جسم مماسا / لما ليس بمماس له. وهذا خروج (٥٩ب/ج) عن المعقول. وكذا الاجتماع على هذا. وقد مر بيان استحالة حدوث (٦٩ب/س) الحوادث في ذات القديم.

والكرامية وان كانوا لاييالون من القول بان ذات القديم محل الحوادث، تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا، ولكن بينا انه يؤدى الى اثبات قدم المحدث / او حدوث القديم، وكلاهما محال. والله الموفق. (٥٨أ/ف)

ولان اختصاصه بالعرش اما ان كان لاقتضاء ذاته ذلك اما ان كان لاقتضاء معنى واما ان كان / لا لذاته ولا لمعنى. ولا جائز ان يكون (٤٢أ/ن) لاقتضاء ذاته لوجود ذاته في الازل. ولا اختصاص له بالعرش ولا جائز ان يكون لاقتضاء معنى لان المعنى ان كان / قديما فلم يكن الاختصاص (٦٦أ/د) في القدم ثابتا. وانعدام الاختصاص مع قيام المعنى الموجب له محال. وان كان محدثا فقيام المحدث به محال على ما مر.

وان كان اختصاصه بالعرش لا لاقتضاء ذاته .ولا لاقتضاء معنى جاز ان يختص بجميع اجسام العالم فيتمكن في الصفحة السفلى من العالم او فى

(٢) ان: د س ف ق، لو: ص ن، ـــ: ا (٣) قيام المماسة: ا د س ف ق، قيامه: ن، قيام: ص (٥) لما: ا ص ف ق ن، بما: د، (٦) وكذا: فكذا: د (١١) لاقتضاء ... واما ان كان: ا د س ف ق ـــ: ص ن (١٧) فيتمكن: ا د س ص ق ن، فتمكن: ف

الارض او في الابار او في بطون الحيوانات واشباه ذلك. وذلك كله محال دل ان تمكنه في المكان محال وهو من امارات الحدث وبالله التوفيق.

ولان العرش جسم محدث محدود متناه فلو كان الصانع ملأ ساحة العرش (٦٠أ/ق) وفضل عنه في الجهات كلها كما هو مذهبهم الظاهر لكان / متبعضا متجزئا لاقى كل جزء من ساحة العرش جزء منه وفضل اجزاء اخر كثيرة لم تلاق العرش. وقد مر ان القول بتجزِّئه مناف للتوحيد .فكان القول بالمكان منافيا للتوحيد.

(٧٠أ/س) وكذا على قول من يقول انه مقدّر بمقدار ساحة العرش / يثبت تجزّئه فان كل جزء من اجزاء ساحة العرش يلاقيه جزء منه والقول بالتجزىء مناف للتوحيد.

وكذا كان مثلا في القدر للعرش واثبات المماثلة بين الله تعالى وبين المخلوقات محال. وكذا كان محدودا متناهيا حيث كان على قدر ساحة العرش. والعرش محود متناه.

وكذا على قول الاوائل منهم متناه بجهة السفل وكان من الممكن ان يكون اكبر من ذلك الحد او اصغر، او اعلى من ذلك الحد او اسفل.

وكذا هذا على قول المتأخرين منهم انه بجهة العلو فوق العرش.وبينه وبين العرش مسافة وليس بمتمكن على العرش. يلزم هذا فان من الجائز

(١) وذلك: د س ف ق ن ص، ـــ: ا (٢) التوفيق: د س ف ق، المعونة: ا ن ص (٣) محدث: د ، ـــ: ا س ص ف ق ن. فضل: د س ف ق، فصل: ن (٥) ساحة: ف س ق، ساحته: ا د ص ن. العرش: د س ف ق، ـــ: ا ص ن (٦) للتوحيد: ا د س ف ق، التوحيد: ص ن. بالمكان: د س ص ف ق ن، ـــ: ا (٨) يقول: ا د س ف ق ، قال: ن، فارغ: ص (١١) وكذا: ا د س، لو: ف ق، ان: ص ن ٢ـــ أو: ا د ف س ق، و: ص ن (١٥) أو: ا س ص ف ق ن، و: د (١٦) بجهة: ا د س ص ف ق، لجهة: ن

انه كان اسفل من ذلك فتكون المسافة بينه وبين العرش اقل مما هو الان او اعلى من ذلك فتكون تلك المسافة اكثر من ذلك وليس حدوث المحدثات يتعلق بقدر من اقداره اذ لاتعلق للمفعول بقدر الفاعل وعظمه وصغره ولادلالة فيه على ذلك. فاذا اختصاصه بهذا القدر مع جواز غيره لن يكون الا بتخصيص مخصص وما تعلق ثبوته باثبات غيره اياه كان محدثا والقول بحدوث القديم محال.

ولو لم يلزم بهذا حدوثه لم يلزم بمثله حدوث العالم بل يثبت قدمه والقول به محال. والله الموفق.

ولانه تعالى شيء واحد والواحد لايتمكن الا في مكان واحد. فلو كان في مكان لكان / في جزء واحد. ويكون مثلا لذلك الجزء على ما مر. (٦٦ب/د) فيكون هو تعالى على قدر جزء لايتجزأ من العرش وهذا محال.

وبطل ايضا قولهم انه تعالى على العرش لان جزءاً لايتجزأ من العرش لايكون عرشا وبطل قولهم ايضا / إنه فوق العالم لان الجزء الذي لايتجزأ (٥٨ب/ف) لا يلاقي كل العالم. فلا وجه الى القول بكونه فوق العالم.

واراد بعض الكرامية الانفصال عن هذا الالزام، فقالوا انه تعالى مع انه شيء واحد / فهو على جميع اجزاء العرش. وانه اختص بذلك لعظمته. (٧٠ب/س) وهذا هذيان لاطائل تحته لانهم ان ارادوا به العظمة من حيث ضخامة الجسم وكثرة الاجزاء فهم لايقولون به مع انا ابطلنا القول به. وان ارادوا به العظمة من حيث الجلال والقدر.

(٢) من ذلك: ا د س ف ق، ـــ ص ن. اكثر: ا د ن، اكبر : س ف ق (٥) لن: ا د س ف ق ن، ان: ص (٠) تعلق: د س ص ف ق ن، علق: ا (٩) مكان: د س ف ق، ـــ: ا ص ن (٩) واحد: ا د س ف ق ن، ـــ: ص (١٢) من العرش: ا، ـــ د س ص ف ق ن، (٠) وهذا محال: د س ص ف ق ن، لايكون حيث بينا: ا (١٥) انه تعالى: س ف ق، انه: ن (١٢) وبطل ايضا... على العرش: د س ف ق ص ن، ـــ: ا (١٨) وان: د س ف ق، واذا: ن

فالعظمة من هذا الوجه لاتوجب اختصاص الموصوف بها بامكنة كثيرة.

فان السلطان وان عظم قدره فيما بين العباد لم يختص بمكان هو اكثر (٦٠ب/ق) اجزاء / من ذاته. فان قالوا لانريد بالعظمة ما ذكرتم من الضخامة او جلالة القدر بل نريد به انه يلاقي اكثر من واحد مع توحد ذاته.

(٤٢ب/ن) قيل لهم هذا الكلام باطل / لانكم تقولون انه مع توحده يلاقي اكثر من واحد لعظمته ثم تفسرون عظمته وتقولون ان هذه العظمة انه يلاقي اكثر من واحد مع توحده فيصير حاصل كلامكم انه مع توحده يلاقي اكثر من واحد لانه مع توحده يلاقي اكثر من واحد. وهذا جعل الحكم علة لنفسه. ولو جاز ذا لجاز لقائل ان يقول العالم قديم، لانه قديم. وللعالم صانعان لانهما صانعان. وغير ذلك وهذا كله باطل. فكذا هذا

ثم يقال لهم لما جاز ان يلاقي ذات واحد اشياء كثيرة لعظمته لم لم يلاق جميع اجزاء العالم فيكون في كل مكان بذاته ويكون تحت العالم كما كان فوقه. وهذا لانه لاتناهي لعظمته فلا تقتصر على ما لساحة العرش من الاجزاء. وهذا كله مما لا انفصال لهم عنه.

والكلام اذا انتهى الى مثل هذه المحالات وافضى المذهب بصاحبه الى ركوب

---

(١) فالعظمة: د س ف ق ص ن، والعظمة: ا (٤) به: د س ص ف ق ن، ـــ: ا (٤ـــ٥) مع توحد ... تقولون انه: د س ف ق ن، ـــ: ا (٦) عظمته: عظمة: س. (٦) ان: د س ف ق، انه: ن (٦ـــ٧) مع توحده فيصير .... اكثر من واحد: اس ص ف ق ن، ـــ: د (٨ـــ٩) وللعالم صانعان: د س ق ف ن، والعالم صانعان: ص، ـــ: ا (١٠) فكذا: كذا: ا (١٢ـــ١٣) كما كان فوقه: ا د س ف ق، كال قوته: ن (١٢) لساحة: ا د س ف ق، بساحة: ص ن. كله: د س، ـــ: ا ص ف ق ن (١٣) المحالات: ا د س ص ق ن، المحالاة: ف. افضي: اقصى: ص

هذه التُّرَّهَّاتِ فلم يبق لذى لب ريبٌ في بطلانه ولا لمُنْصِفٍ تردد في فساده والحمد لله على العصمة.

ثم نقول لهم لما جاز أن يكون محدودا بجهة جاز ان يكون محدودا بجميع الجهات. اذ لادليل يوجب التفرقة بين جهة وجهة. اذ لما جاز / (٤١أ/أ) الاختصاص/على هذا القدر من هذه الجهة. جاز على غيرها من الجهات. (٧١أ/س) لان جوازه من هذه الجهة دليل جوازه على القديم فلم يمتنع عنه جميع الجهات. واذا جاز هذا ثم جاز أن تلاقيه الاجسام المحدثة من هذا الجانب جاز ايضا من تلك الجهات ولو جاز ذا لأحاطت به الأجسام احاطة الحُقة باللؤلوة. /ثم ما من قدر له ولما يحيط به الا وهو وما دونه واصغر منه من (٥٤ب/ص) جملة الجائزات فَيَؤُول الامر الى ان يجوز ان يكون مثل لوؤلوة في حُقَّةٍ صغيرة ياخذها الانسان بيده ويضعها في صُندوقه أو في جيبه وكل ذلك كفر وهذيان.

فكذا ما ادى اليه. وبالله العصمة والنجاة عن كل ضلال وبدعة.

وكذا هذا على قول من يقول إنه ملأ ساحة العرش ولم يفضل منها بل اولى لانه يسلم له الحد والنهاية من الجوانب الاربع حيث زعم انه لايفضل /ساحة العرش والعرش مُتَنَاهٍ. (٥٩أ/ف)

وكذا يقال له أيقدر أن يزيد في العرش من الجوانب كلها؟ فان قالوا لا. فقد عجزّوه. وان قالوا. نعم. قيل فاذا زيد فيه صار أصغر من العرش.

(١) فلم: س ف ق لم: ن (١) ريب: ا د س. ف ق، ريبة: ن، رتبة: ص (٢) العصمة: د س ف ق ن، العظمة: ا (٤) الجهة: د س ف ق ن، الجهات: ا. لما جاز ... جاز: ا د س ف ق ن، لم جاز: ص (٨) الاجسام: ا د س ف ق ن، للاجسام: ص (٩) وهو: وما د س، وما هو: ا ف ق ص ن. فيؤول: ا د س ف ق ن، قبول: ص (١٥) لا: ا ف ق ن س، لم: د. والعرش: د س ف ق، منها والعرش: ن (١٧) ايقدر: ا د س ف ق، يقدر: ن (٠) قالوا: قال: ن. عجزوه: عجزه: ص (١٨) قيل: ا د س ق، فقيل: ف، قيل له: ن. فاذا: ف س ص ن، ماذا: ا د ق، زيد: ا د ق ن، زاد :ف

فهل يقدر ان يعطف مافضُل منه من أجزاء العرش على جوانبه فيحيط به. (٦١أ/ق) فان قالوا لا / فقد عجزوه وان قالوا نعم فقد اثبت ما الزمنا من جواز احاطة المخلوقات به. والله الموفق.

وبالوقوف على هذه الجمل ظهر بطلان القول بأنه تعالى في مكان دون مكان او في جهة من الجهات. وظهر ايضا بطلان قول من قال إنه تعالى بكل مكان بذاته. لانه يلزمه انه متبعض متجزىء يُلاقي كل (٧١ب/س) جزء من أجزاء العالم جزأً منه. ويلزمه أن يكون في اجواف / الحيوانات وآبار الكُنف ومواضع الاقذار والانتان. وهذا كله ظاهر البطلان.

وما يقوله المعتزلة وعامة النجارية انه تعالى بكل مكان بمعنى العلم والقدرة والتدبير دون الذات، فهذا منهم خلاف في العبارة. فاما في المعنى فقد ساعدونا على استحالة تمكنه في الأمكنة. ونحن ساعدناهم أنه عالِم بالامكنة كلها وكلها تحت تدبيره غير أن بهم غُنية عن اطلاق هذه العبارة الوحشية في هذا المراد ومن الذى اضطرهم الى اطلاق هذه العبارة التى ظاهرها يوجب ما هو كفر وضلال. وأي ضرورة دعتهم الى ذلك. ولم يرد به نص لا في الكتاب ولا في الاحاديث المشهورة. فان الواجب علينا عند انعدام النص صيانةُ هذا المعنى عن هذا اللفظ الوحش. وبالله النجاة والمعونة.

(٦٧ب/د) فاما ما ذهب الخصوم من الشبهات العقلية فنقول، وبالله التوفيق/.

---

(١) منه: ا د س ف ق، ــ: ن (٢) عجزوه: عجزه: ن. ٢ــ قالوا: قال: ن (٦) لانه: د س ف ق ن، لا: ا (٨) الكنف: الكنيف: ص ن (٠) الانتان: الاتيان: ص ن (١٣) الوحشيه ... العبارة: ا د س ص ف ق، ــ: ن. (١٢) بهم: ا د س ف ق ن، لهم: ص (١١) الوحشيه ... العبارة: ا د س ص ف ق، ــ: ن. (٠) التي: الى: ا (١٥) الكتاب: ا د س ف ق، كتاب: ص ن (٠) فان: د س ف ق، فاذا: ا ص ن (١٧) فاما: ا د س ف ق ن،ــ: ص.

اما حل / الشبهة الاولى وهى أن الموجودين القائمين بالذات لايخلوَانِ من (٤٣أ/ن) ان يكون كل واحد منهما بجهة من صاحبه فنقول وبالله التوفيق.

الموجودَانِ القائمان بالذات كل واحد منهما بجهة من صاحبه فنقول وبالله التوفيق.

الموجودَانِ القائمَان بالذات كل واحد منهما في الشاهد يجوزان يكون فوق صاحبه والاخر تحته. اتجوزون هذا في الغائب؟ فان قالوا نعم. تركوا مذهبهم فانهم لايجوّزون ان يكون الباري جل وعلا تحت العالم. وان قالوا لا. ابطلوا دليلهم.

فان قالوا انما لم نجوّز هذا في الغائب لان جهة تحت جهة ذم ونقيصة والباريُّ جل وعلا منزه عن النقائص وأوصاف الذم. قيل لهم فاذاً اثبتم التفرقة بين الشاهد والغائب عند وجود دليل التفرقة حيث لم تجوزوا أن يكون الغائب بجهة تحت وان كان ذلك / في الشاهد جائزاً لثبوت (٤١ب/أ) دليل التفرقة / وهو استحالة النقيصة ووصف الذم على الغائب وجواز (٢٥أ/ص) ذلك على الشاهد.

فلم قلتم ان دليل التفرقة / فيما نحن فيه لم يُوجد بل وجد لما مر انه (١٧٢أ/س) يوجب الحدوث وهو ممتنع على الغائب جائز بل واجب على الشاهد.

ثم نقول لهم كون جهة تحتٍ جهة ذمٍ ونقيصة غير مسلم. إذ لا نقيصة في ذلك ولا رفعة / في علوّ المكان اذ كم من حارس / فوق السطح (٦١ب/ق) (٥٩ب/ف)

(١) وهي: ق ف، وهو: س ن. الموجودين: ا س ف ق ن، الوجودين: د (الموجدين في الصلب). يخلوان: د س ف ق ص ن، يخلو: ا (٤) في: س ف ق ن، ـــ: د (٧) انما: د س ف ق، ـــ: ان. لم نجوز: ا د س ف ق ن، لم تجوزوا: ص (٨) منزه: ا د س ص ق ن، منو: ف. اوصاف: د س ف ق ن ص، للاصاف: ا . الذم: الذميمة: س (١٣) لم: ا س ف ق ص ن، فلم: د. الحدوث: ا د س ف ق ن، بالحدوث: ص

وامير في البيت وطليعة على ما ارتفع من الاماكن وسلطان في ما انهبط من الامكنة.

ثم نقول لهم ان كل قائم بالذات في الشاهد جوهر وكل جوهر قائم بالذات أفيستدلون بذلك على ان الغائب جوهر.

فان قالوا نعم فقد تركوا مذهبهم. ووافقوا النصارى وان قالوا لاءنقضوا دليلهم.

ثم نقول لهم انما تجب التعدية من الشاهد الي الغائب اذا تعلق احد الامرين بالاخر تعلق العلة بالمعلول كما في العلم والعالم والحركة والمتحرك. وذلك مما لايقتصر على مجرد الوجود بل يشترط فيه زيادة شرط. وهو أن تستحيل اضافته الى غيره.

الا ترى أن العالم كما لاينفك عن العلم والعلم عن العالم يستحيل اضافة كونه عالما الى شيء وراء العلم. فعُلم أنه كان عالما لان له علما. فوجبت التعدية الى الغائب. والجوهرية مع القيام بالذات وان كانا لاينفكان في الشاهد ولكن لما لم يكن جوهرا لقيامه بالذات بل لكونه اصلا يتركب منه الجسم، لم تجب تعدية كونه جوهرا بتعدي كونه قائما بالذات.

واذا كان الامر كذلك فلم قلتم انهما كانا في الشاهد موجودين قائمين بالذات. لان كل واحد منهما بجهة من صاحبه او كان كل واحد

(١) من: ا س ف ق ص ن، في: د (٣) الا: ف ق، ـــ: ا د س ص ن. افيستدلون: ا د س ف ق ص، فتستدلون: ن (٧) تجب: ا د س ف ق ن، تحت: ص (٨) بالاخر: ا د س ص ف ق، بالاخرين: ن (٩) ذلك: د س ف ق، ذاك: ا ن. (١١) لا: ا د س ف ق، ـــ: ن ص (١٣) وان: ا د س ص ق ن، ان: ف. لقيامه: ا س ف ق ن ص، بقيامه: د (١٥) بتعدي: د س ف ق، يتعدى: ن. منه: د س ص ف ق ن، من: ا. (١٤) يتركب: تركب: ص. لم: لما: ص

منهما بجهة صاحبه لانهما موجودان قائمان بالذات.

ثم نقول لهم لو كانا موجودين قائمين بالذات لأن كل واحد منهما بجهة من صاحبه، لكان الموجود القائم بالذات بالجهة وان لم يكن معه غيره. ولكان البارئي جلّ وعلا، في الازل بجهة لانه كان موجودا / قائما (٧٢ب/س) بالذات. وهذا محال.

اذ الجهة لاتثبت إلا باعتبار غيره. الا ترى ان الجهات كلها محصورة على الست وهي فوق، وتحت، وخلف، وقدام، وعن يمين وعن يسار. وكل جهة منها لن يتصور ثبوتها الا بمقابلة غيرها والكل يتركب من الفرد. فاذا كان كل فرد من الجهات لن يتصور ثبوتها الا بين اثنين كان حكم كلية الجهات كذلك. لما مر من حصول المعرفة بالكليات بواسطة الجزئيات واذا كان الامر كذلك كان تعليق الجهة بالوجود والقيام بالذات مع ان كل واحد منهما يثبت باعتبار النفس دون الغير. والجهة لاتثبت الا باعتبار الغير جهلا بالحقائق.

ثم يقال لهم اتزعمون ان القائمين بالذت يكون كل واحد منهما بجهة من صاحبه على الاطلاق ام بشريطة كوْن كل واحد/ منهما محدودا متناهيا. (٤٣ب/ن)

(٢) كانا موجودين قائمين: ا د س ف ق ص، كان موجودان قائمان: ن (٣) معه: د س ف ق ن، مع: ا. ان: ا د س ف ق، ــ: ص ن (٦) غيره: د س ، غير: ا ف ق، عين: ص ن (٧) الست: ا د س ف ق ن، الست جهات: ص. (٧) يسار: ا ص ف ق ن، شمالا: د س (٩) ثبوتها: د ف ق، ــ: س ن. الفرد: العدة: ص (٩) كان: د ف ق، فكان: ص ن (١٠) بالكليات: د س ص ف ق ن، الكليات: ا (١١) تعليق: ا د س ق ن، تعلق: ف، يتعلق: ص (١٣) الغير: د ف ق ن، العين: ا (١٣) الغير: د ف ق ن، العين: ا. (١٤) يقال: اد س ف ق ن، نقول: ص. القائمين: ا د س ف ق ن، العالمين: ص

(٦٢أ/ق) فان قالوا / على الاطلاق فلا نسلم وما استدلوا به من الشاهد فهما (٥٥ب/ص) محدودان متناهيان / . وان قالوا نقول ذلك بشريطة كون كل واحد منهما محدودا متناهيا فمسلم،

(٦٠أ/ف) /ولكن لم قلتم ان الباريء محدود متناه؟ ثم انا قد اقمنا الدلالة على استحالة كونه محدودا متناهيا. والله الموفق.

(٤٤أ/أ) واما الشبهة الثانية التى تعلقوا بها انه تعالى كان ولا عالَم ثم خلقه / أخلقه في ذاته ام خارج ذاته؟ وكيف ماكان فقد تحققت الجهة فنقول. وبالله التوفيق.

ان هذا شيء بنيتم على ما تضمرون من عقيدتكم الفاسدة انه تعالى متبعض متجزئ وان كنتم تتبرؤون منه عند قيام الدلالة على بطلان تلك المقالة وتزعمون انا نعنى بالجسم القائم بالذات. وهذه المسألة بنفس المقالة. وما تتمسكون به من الدلالة يهتك عليكم ما اسبلتم من استاركم ويبدي عن مكنون اسراركم.

اما بنفس المقالة فلان شغْل جميع العرش مع عظمته لن يكون الا بمتبعض (٧٣أ/س) متجزىء / على ما قررنا. واما بالدلالة فلان الداخل والخارج لن يكون الا لما هو متبعض متجزىء. وقيام الدلالة وانضمام ظاهر اجماعكم على بطلان ذلك يغنينا عن الاطالة في افساد هذه الشبهة.

---

(١) فلا: ا د س ف ق ن، لا: ص (٢) ان: د س ف ق ن ص، بان: ا (٥) والله الموفق: ا س ف ق ن، ـــ: د (٧) وبالله التوفيق: ن، والله الموفق: ف ق، ـــ: د س. (٩) شيء: ا د س ف ق ن، الشيء: ص. تضمرون: تظهر: س (١٠) منه: ا س ف ق ن، عنه: د (١١) القائم: ا د س ف ق ن، العالم: ص (١٢) تتمسكون: تتمسكوا: ن (١٤) عظمته: د س ف ق، عظمة: ا ص نق هامش (١٥) الداخل والخارج: د س ن، الخارج والداخل: ف ق.

والله الموفق.

وربما يقلبون هذا الكلام فيقولون بانه تعالى لما كان موجودا اما ان يكون داخل العالم واما ان يكون خارج العالم وليس بداخل العالم فكان خارجا منه وهذا يوجب كونه بجهة منه.

والجواب عن هذا الكلام على نحو ما اجبنا عن الشبهة المقدمة ان الموصوف بالدخول والخروج هو الجسم / المتبعض المتجزىء. فاما ما لاتبعض له (٦٨ب/د) ولاتجزأ فلا يوصف بكونه داخلا ولا خارجا.

الا ترى ان العرض القائم بجوهر لايوصف بكونه داخلا فيه ولا خارجا منه. فكذا القديم لما لم يكن جسما لايوصف بذلك. فكان هذا الكلام ايضا مبنيا على ما يضمرون من عقديتهم الفاسدة.

وكذا الجواب عما يتعلق به بعضهم انه تعالى لما كان موجودا اما ان يكون مماسا للعالم او مباينا عنه. وأيهما كان ففيه اثبات الجهة.

ان ما ذكر من وصف الجسم وقد قامت الدلالة على بطلان كونه جسما. الا ترى ان العرض لايوصف بكونه مماسا للجوهر ولامباينا له. وهذا كله لبيان ان ماتزعمون ليس من لو احق الوجود، بل هو من لواحق التبعض والتجزىء والتناهي وكلها محال على القديم تعالى والله الموفق.

---

(٢) يقلبون: د س ص ف ق ن، يعلمون: ا. فيقولون: ا د س ص ف ق، ويقولون: ن (٣) منه: ا د س ف ق ن، منها: ص (٨) بجوهر: ا د س ف ق ن، نحو هو: ص. فيه: د س ص ف ق ن، ـــ: ا (١٢) عنه: د س ف ق، منه: ا ص ن. وايهما كان ففيه: د س ف ق، فايهما كان ففيه: ن، فانه كان فيه: ص (١٤) له: ـــ: ا. لايوصف: ليوصف: ص. ان ما: انما: ص (١٦) والتجزىء والتناهي: د س ف ق، والتناهي والتجزىء: ص ن

واما حل الشبهة الثالثة وهي ان الموجودين لايعقلان موجودين الا وان يكون احدهما بجهة صاحبه او بحيث هو.

(٦٢ب/ق) قلنا هذا منكم تقسيم / للموجودين وليس من ضرورة الوجود احد الامرين لانهما ان كانا موجودين لان احدهما بجهة صاحبه ينبغي أن لايكون
(٧٢ب/س) الجوهر / وما قام به من العرض موجودين لان احدهما ليس بجهة صاحبه وان كانا موجودين لان احدهما بحيث صاحبه ينبغي ان لايكون الجوهران
(٦٠ب/ف) موجودين. / لان احدهما ليس بحيث صاحبه.

(٥٦أ/ص) وقد مر ما يوجب بطلان هذا في ابطال قول النصاري / ان الموجود اما ان يكون جوهرا واما ان يكون جسما واما ان يكون عرضا. والباري جل وعلا ليس بجسم ولا عرض فدل انه جوهر فان بطل ذاك بطل هذا. وان صح هذا صح ذاك بل كلا الامرين باطل لما مر والله الموفق.

وما يزعمون انه لاعدم اشد تحققا من نفي المذكور من الجهات الست وما لاجهة له لايتصور وجوده.

فنقول ذكر ابو اسحاق الاسفراييني ان السلطان يعني به السلطان محمود
(٤٤أ/ن) بن سبكتكين / قبل هذا السؤال من القوم من الكرامية والقاه على ابن فورك قال كتب به ابن فورك الي. ولم يكتب بماذا اجاب. ثم اشتغل
(٤٣ب/أ) ابو اسحاق بالجواب ولم يات بما هو انفصال عن / هذا السؤال، بل اتى بما هو ابتداء دليل في المسألة من انه لو كان بجهة لكان محدودا او ماجاز عليه التحديد جاز الانقسام والتجزى.

---

(٢) وهى: ق ن، وهو: س ف بجهة: د س ف ق لجهة: ن (٦) لان: ف ق ن س يكون: د (٥ـ٦) ينبغي ان لايكون... ليس بجهة صاحبه: د س ف ق ن ص، ـــ: ا (١٦) من الكرامية: ا د س ف ق، ـــ: ص ن. على: ا د س ف ق ن، الى: ص (١٦) اشتغل: ا د س ف ق ن، استقل: ص (٢٠) التحديد: ا د س ف ق، التحدد: ص ن

ولان ماجاز عليه الجهة جاز عليه الوصل والتركيب وهو ان تتصل به الاجسام وذا باطل / بالإجماع. ولانه لو جازت عليه الجهة لجازت احاطة (٦٩أ/د) الاجسام به على نحو ما قررنا. وهذا كله ابتداء الدليل وليس بدفع للسؤال.

وللكرامي ان يقول ان ما ذكرت من الادلة يوجب بطلان القول بالجهة لما في اثباتها من اثبات امارات الحدث. فما ذكرت من الدليل يوجب القول بالجهة لما في الامتناع عن القول به اثبات عدمه. وكما لايجوز اثبات حدوث ما ثبت قدمه بالدليل لايجوز نفى ماثبت وجوده بالدليل.

وحل هذا الاشكال ان يقال ان النفي عن الجهات كلها يوجب ما هو بجهة من النافي او عدم ماليس بجهة منه. فان قال عدم ما هو بجهة منه. قلنا نعم. ولكن لم قلتم ان الباريء، جل وعلا، بجهة من النافي فان قال لأنه لو لم يكن بجهة منه لكان معدوما. فقد عاد الى ما تقدم من الشبهة. وقد فرغنا بحمد الله تعالى عن حلها.

وان قال النفي عن الجهات يوجب عدم ماليس بجهة منه، فقد احال. لان ذاك لايوجب عدم النافي. وما قام به من الاعراض لما لم يكن بجهة من نفسه. فكذا لايوجب عدم الباري لانه ليس بجهة من النافي. فان قالوا اذا لم يكن بجهة منه ولاقائما به يكون معدوما فقد عادوا الى الشبهة الثالثة. وقد فرغنا من حلها بتوفيق الله تعالى.

---

(١) الوصل: س ف ق، الوصف: ن عليه: ا د س ف ق، ـــ: ص ن (٣) بدفع السؤال: ا د س ف ق ن، برفع السؤال: ص. (٥) للكرامي: د س ف ق ص ن، للكرامية: ا (٨) ثبت: ا د س ف ق ن، يثبت: ص (٩) حل: ا د س ف ق ص، على: ن (٩ـــ١٠) ما هو بجهة ... فان قال ا د س ف ق، ـــ: ن. (١٠) او: ام: س (٠) ما هو: ا د س ف ق ن، ما قالوا: ص (١٢) لانه: ا د س ف ق، انه: ص ن. منه ـــ: ص (١٣ـــ١٨) وقد فرغنا ... الشبهة الثالثة: ا س ف ق ن، ـــ: د (١٥) قام: ا س ف ق، قال: ص ن (١) من: ا د س ف ق، عن: ص ن

والاصل في هذا كله ان ثبوت الصانع جل وعلا وقدمه علم بمالا مدفع (٦١أ/ف) له من الدلائل / ولا مجال للريب فيه، فقلنا بثبوته وقدمه. وعرفنا استحالة ثبوت / امارات الحدث في القديم، فنفينا ذلك عنه لما في اثباتها من اثبات حدوث القديم او بطلان دلائل الحدث وذلك باطل كله على ماقررنا.

وفي اثبات المكان والجهة اثبات دلالة الحدوث على مامر. وليس من. ضرورة الوجود اثبات الجهة. لان نفسي وما قام بها من الاعراض ليست فى بجهة وهي موجودة. وماكان منى بجهة ليس بقائم بيّ / وهو موجود.

وكذا ليس من ضرورة الوجود ان يكون فوقي لوجود ماليس فوقي ولا ان يكون تحتي لوجود ما ليس تحتي. وكذا قدامي وخلفي وعن يميني وعن يساري.

واذا ثبت هذا في كل جهة على التعيين ثبت في الجهات كلها اذ هي متركبة من الافراد. فاذا ليس من ضرورة الوجود ان يكون مني بجهة لوجود ما ليس مني بجهة ولا ان يكون قائما بي لوجود ما ليس بقائم بي

وظهر ان قيام الشيء بي وكونه بجهة مني ليسا من لواحق الوجود وضروراته على ما قررنا هذا الكلام في نفي كونه تعالى عرضا و جوهرا او جسما. وخروج الموجود عن هذه المعاني كلها معقول لما بيّنا من

(١) مدفع: ا د س ف ق ن، مدافع: ص. (٢) الدلائل: ا د س ف ق ن، دليل. س (٣) القديم: د س ف ق ن، العلل: ا، القدم: ص (٥) الحدوث: ا د س ف ق ، الحدث: ص ن (٧) بي: ا د س ف ق، في: ص ن (٨) ضرورة الوجود: د س ص ف ق ن، ضرو وجود: ا (١١) واذا: فاذا: د. التعيين: د س ص ف ق ، التعين: ا ن (١٣) لوجود: ا د س ف ق ن، او وجود: ص. مني: ا د س ف ق ن، ـــ: ص. (١٣) بي: ا د س ف ق ص، في: ن

الدلائل: ان ليس من ضرورة الوجود ثبوت معنى من هذه المعاني كلها لما مر من ثبوت موجود ليس فيه كل معنى من هذه المعاني على التعيين.

غير انه ليس بموهوم لما لم يحس موجود تعري عن هذه المعاني كلها. اذ ما يشاهَد من المحسوسات كلها محدثة وارتفاع / دلالة الحدث عن (٦٩ب/د) المحدث محال. وفي الغائب الامر بخلافه وليس من ضرورة الارتفاع عن الوهم العدم. لما ثبت من الدلائل العقلية على الوجود.

وظهور التفرقة بين المعقول والموهوم على ما تقدم ذكره على وجه لايبقى للمنصف فيه ،ريبة.

ثم ان الله تعالى اثبت في نفس كل عاقل / معاني خارجة عن الوهم (١٤٣أ/أ) لخروجها عن درك الحواس ويعلم وجودها على وجه لم يكن للشك فيه مدخل لثبوت آثارها / كالعقل والروح والبصر والسمع والشم والذوق. (١٤٥أ/ن) فان ثبوت هذه المعاني متحقق والاوهام عن الاحاطة بمائيتها قاصرة لخروجها عن الحواس المؤديية المدركة صور محسوساتها الى الفكرة ليصير ذلك حجة على كل من انكر الصانع مع ظهور الايات الدالة عليه لخروجه عن التصور في الوهم.

ويعلم ان لامدخل للوهم في معرفة ثبوت الاشياء الغائبة عن الحواس. ومن اراد الوصول الى ذلك بالوهم ونفى ما لم يتصور فيه مع ظهور ايات ثبوته. فقد عطل الدليل القائم لانعدام ما ليس بصالح دليلا فيصير كمن انكر وجود البياض في جسم مع معاينته ذلك لانعدام استدراك ذلك (٧٥أ/س) بالسمع / وجهالة من هذا فعله لاتخفي على الناس فكذا هذا. ثم لافرق بين من انكر الشيء لخروجه عن الوهم وبين من جعل خروج الشيء عن الوهم دليلا للعدم لما فيهما جميعا قصر ثبوت الشيء ووجوده على الوهم. وخروج الموجود عن جميع امارات الحدث غير موهوم لما لم يعاين (٦٣ب/ق) موجودا ليس / بمحدث واثبات امارات الحدث في القديم محال (٦١ب/ف) / ونفيها عن القديم اخراجه عن الوهم. وبخروجه عن الوهم يلتحق بالعدم. فاذا لاوجود للقديم.

فصارت المجسمة والقائلون بالجهة والجاعلون مالايجوز عليه الجهة في حيز العدم قائلين بعدم القديم فضاهوا الدهرية في نفي الصانع الذي ليس فيه شيء من امارات الحدث. وساعدوهم باثبات قدم من هو متمكن في المكان او متحيز الى جهة في اثبات قدم من تحققت امارات جدوثه وباثبات القدم للعالم نفي الصانع. فاذا عند الوقوف على هذه الحقائق علم انهم هم النافون للصانع في الحقيقة دون من اثبته ونفى عنه

(١) مدخل للوهم: ا س ص ق ن، يدخل بالوهم: د ف (٢) نفى: ا د س ف ق ن، يعني: ص (٣) بصالح: د ف ص ن، يصلح: ا س ق (٠) لانعدام: د س ف ق، لعدم: ن. (٤) ذلك: ا د س ف ق، ـــ: ص ن (٥) ٢ـــ هذا: ا د س ف ق، هنا: ص ن (٧) على: ا د س ف ق ن، عن: ص (٩) يعاين: ا د ف ن، نعاين: ق س ، نباين: ص (٠) واثبات: فادبات: ا. ونفيها: ا د ف، وبنفيها: س ق ن ص (١٢) قائلين: ا د س ف ق، وقائلين: ص ن (١٣) فضاهوا: فضاهاوا: س (١٦) للعالم: د س ص ف ق ن، العالم: ا

الجهة والتمكن اللذين هما من امارات الحدث. والله الموفق.

وهذا هو الجواب عن قولهم ان الناس مجبولون على العلم بانه تعالى في جهة العلو حتى انهم لو تركوا وماهم عليه جبلوا لاعتقدوا ان صانعهم في جهة العلو.

فانا نقول لهم ان عنيت بهذا من لم يرض عقله بالتدبر والتفكر / ولم (٧٠أ/د) يتمهر في معرفة الحقائق بادمان النظر والتأمل فمسلم انه بهواه يعتقد ان صانعه بجهة منه لما انه لايعرف ان التحيز بجهة من امارات الحدث وهي منفية عن القديم. ولما يرى ان ما ليس بقائم به يكون منه بجهة.

ثم يرى صفاء الاجرام العلوية وشرف الاجسام النيرة في الحس فظن جهلا منه انه تعالى لابد من كونه بتلك الجهة منه لخروج ما ليس بقائم به/ولا بجهة منه عن الوهم. وفضيلة تلك الجهة على سائر الجهات عنده (٧٥ب/س)

وان عنيت به الحذاق من العلماء العارفين بالفرق بين الجائز والممتنع والممكن والمحال فغير مسلم. اذ هؤلاء يبنون الامر على الدليل دون الوهم. وقد قام الدليل عندهم على استحالة كونه تعالى في جهة.

والله الموفق.

وتعلقهم بالاجماع برفع الايدى الى السماء عند المناجاة والدعاء باطل. لما ليس في ذلك دليل كونه تعالى في تلك الجهة. هذا كما انهم امروا بالتوجه في الصلاة الى الكعبه.

(١) التمكن: ا د س ف ق ص، لاتمكن: ن (٤) العلو: ا د س ف ق، ـــ: ص ن (٦) فمسلم: ا د س ف ق، فحسبكم: ص ن (٨) ان ما: ا د س ف ق ن، انما: ص (١٩) الحس: د س ف ق ن ص، الحسن: ا (١٠) فيظن: س ق، فظن: د ف ص ن، وظن: ا (١٢) العارفين: والعارفين: د (١٤) دون (الفهم : د) الوهم وقد قام الدليل: د س ف ق ص ن، ـــ: ا

(٤٣ب/أ) وليس هو في الكعبة وامروا برمي ابصارهم الى مواضع سجودهم / حالة القيام في الصلاة بعد نزول قوله تعالى قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ (١).

بعد ما كانوا يصلون شاخصة ابصارهم نحو السماء وليس هو في الارض. وكذا حالة السجود امروا بوضع الوجوه على الارض. وليس هو تعالى تحت الارض. فكذا هذا. وكذا المتحري يصلي الى المشرق واليمن والشام. وليس هو تعالى في هذه الجهات ثم هو تَعَبُّد كما في هذه المواضع ويحتمل
(٤٥أ/ن) انه تعالى امر بالتوجه الي هذه المواضع المختلفة / عند اختلاف الاحوال
(٦٤أ/ق) ليندفع وهم تحيزه في جهة ويصير ذلك دليلا لمن / عرفه انه ليس بجهة منا.

وقيل ان العرش جعل قبلة للقلوب عند الدعاء كما جعلت الكعبة قبلة للابدان في حالة الصلاة. واستعمال لفظة الانزال والتنزيل منصرف الى
(٦٢أ/ف) الآتي بالقرآن / فاما القرآن فلا يوصف بالانتقال من مكان الى مكان. والآتي به وهو جبريل صلوات الله عليه كان ينزل من جهة العلو لما ان مقامه كان بتلك الجهة. والله الموفق.

فاما تعلقهم بتلك الآيات فنقول في ذلك انا أثبتنا بالاية المحكمة التى
(٥٧ب/ص) لاتحتمل التأويل وبالدلائل العقلية التى لااحتمال فيها / اَنَّ تمكنه في مكان مخصوص او الامكنة كلها محال.

---

(١) في: د س ف ق ص ن، ــ: ا. برمي: بومي: ص. مواضع: س ف ق، موضع: ن (٢) ١ــ المؤمنون: ١ــ٢ (٥) الوجوه: ا س ف ق ن ص، الوجه: د (٧) تعبد: ا د س ف ق، بعيد: ص ن (٩) يصير: ا د س ف ق ن، نصر: ص. عرفه: ا س ف ق ن ص، عرف: د. في جهة: بجهة: ق (١٢) وهو: ا س ف ق ن ص، هو: د (١٥) اثبتنا: ا د س ص ن ق (هامش)، اثبتنا: ف ق (١٦) تمكنه: ا د س ف ق ن، يمكنه: ص

فلا يجوز ابطال هذه الدلائل بما تَلَوْا من الايات المحتملة ضروبا من التأويلات بل يجب حملها / على ما يوافق الدلائل المحكمة دفعا (٧٠ب/د) للتناقض عن دلائل الحكيم الخبير جلت اسماؤه.

يحقق هذا ان حمل الايات على ظواهرها والامتناع عن صرفها الى ما يحتمله من التأويل يوجب تناقضا فاحشا في كتاب الله تعالى. وبنفيه استدل الله تعالى على ان القرآن من عنده لقوله تعالى: وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّٰهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلاَفاً كَثِيراً (١).

وبيانه انه تعالى قال في اية: اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى (٢).

وقال في اية اخرى: ءَاَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ (٣). وقال في اية اخرى: مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوٰى ثَلاَثَةٍ اِلاَّ هُوَ رَابِعُهُمْ (٤) وقال في اية اخرى: اِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ (٥) وقال في اخرى: اَلاَ اِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ (٦).

ثم لا وجه الى القول بانه على العرش وانه في السماء وانه بالمشرق عند المتناجين به، وبالمغرب والروم والزنج والهند والعراق بل في كل بلدة وقرية في حالة واحدة عند المتناجين في هذه الامكنة في ساعة ولا في ساعات بالتحول والتنقل لاستحالة الحركة عليه.

---

(١) تلوا: س ف ق ص ن، تلونا: ا، تلوتم: د (٠) ضروبا : ا د س ف ق ن، ضروريا: ص (٦) لقوله: د س ف ق، بقوله : ا ص ن (٧) ١ــ النساء ٨٢ (٨) تعالى: قال: د س ف ق ن، تعالى قال لو كان: ا (٨) ٢ــ طه ٥ (٩).٣ــ الملك ٦ظ (١٠) ٤ــ المجادلة ٧ (١١) ٥ــ الفجر ١٤ (١٢) ٦ــ فصلت ٥٤ (١١) بانه: ا د س ف ق، انه: ص ن (٠) عند: د س ف ق ص ن، وعند: ا (١٣) المتناجين: د س ف ق، المناجين: ن (١٤) ساعات: د س ف ق ن، الساعات: ا. التحول: ا د س ف ق ن، التحرك: ص

وانه بالمرصاد، وانه محيط بكل شيء من جوانبه الاربع فيصير كالحقة لكل شيء لما في كون شيء واحد في الامكنة الكثيرة فى الامتناع.

وليس من يجري بعض هذه الايات على الظاهر ويصرف ماوراء ذلك الى ما عنده من التأويل باولي من صاحبه الذي يرى في تعيين المكان خلاف رأيه. فاذا ظهرت صحة ما ادعينا من تعذر حمل الايات على الظواهر ووجوب الصرف الى ما يصح من التأويلات.

ثم بعد ذلك اختلف مشايخنا رحمهم الله. منهم من قال في هذه الايات: انها متشابهة نعتقد فيها ان لا وجه لاجرائها على ظواهرها ونؤمن بتنزيلها ولانشتغل بتأويلها ونعتقد ان ماأراد الله بها حق وهؤلاء يطلقون ما ورد
(٧٦ب/س) به الشرع، فيقولون الرحمن على العرش استوى (١) / . ويقولون انه تعالى: القاهر فوق عباده (٢).

وكذا كل اية في هذا وما يُروي عن السلف من الفاظ يوهم ظاهرها اثبات الجهة والمكان فهو محمول على هذا.

(٦٤ب/ق) وبين / السلف اختلاف في الالفاظ التي يطلقون فيها، كل ذلك
(٤٤أ/أ) اختلاف منهم في العبارة / مع اتفاقهم في المعنى، انه تعالى ليس بمتمكن في مكان ولا بمتحيز بجهة.

ومنهم من اشتغل ببيان احتمال الايات معاني مختلفة سوى ظاهرها ويقولون نعلم ان المراد بعض ما تحتملها الالفاظ من المعاني التى لاتكون منافية
(٦٢ب/ف) للتوحيد والقدم ولا يقطعون على مراد الله / لانعدام دليل يوجب القطع

---

(٣) بعض: ا س ف ق ن، ــ: د (٤) الى: ا س ف ق ن، الا: د (٦) نعتقد: يعتقد: س (١٠) ١ـ طه ٥ (١١) ٢ـ الانعام ١٨ (١٢) عن: ف س ق ن، ــ: د (١٣) فهو: ا د س ف ن، و: ص (١٥ـ١٧) انه تعالى ليس ... احتمال (ما احتمل: د) : د س ف ق ن، لاحتمال: ا (٠) بجهة: د س ف ق، في جهة: ن (١٨) معاني: ا ف س ق ن، من معاني: د . بمعاني : هامش ق

على المراد وتعيين بعض المعاني. (٦٢ب/ف)

ثم العرش يذكر ويراد به / السرير المحفوف بالملائكة الذي هو اعظم (١٧أ/د) المخلوقات. وهو ظاهر في الشريعة ويذكر ويراد به الملك قال الشاعر:

اذا مابنو مروان زالت عروشهم. وأودتُ كما اودت اياد / وحِمْيَرُ (٤٥ب/ن)

/وقال زهير: (١٥٨أ/ص)

تداركتما عبْساً وقد ثُلَّ عرشُها. وذُبيانَ اذ زلت بأقدامهما النعل

اي زال ملكهم. وقال النابغة

عروش تفانوا بعد عِزٍّ وانهم. هَوَوْا بعد مانالوا السلامة والغنى.

والاستواء يذكر ويراد به الاستقرار. كقوله تعالى، وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ (١) ويذكر ويراد به الاستقامة التي هي ضد الاعوجاج. ويذكر ويراد به التمام على ما قال تعالى: وَلَمَّا بَلَغَ اَشُدَّهُ وَاسْتَوٰى (٢). ويذكر ويراد به الاستيلاء كما يقال استوى فلان على بلدة كذا: قال القائل في بشر بن مروان:

قد استوى بشر على العراق. من غير سيف ودم مُهْرَاق.

وقال آخر:

اذكر بَلاَئَنا بصفين ونصرتنا. حتى استوى لابيك الملك في عَدَن

اي ثبت له الملك فيه. ويذكر ويراد به الارتفاع والعلو كما قال تعالى: فَاِذَا اسْتَوَيْتَ اَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلْكِ (٣).

---

(٣) ويذكر: ا ف س ق ن، ـــ: د (٤) اودت: د س ف ق ن، اودوا: ا (٥) باقدامها: ا د س ف ق، باقدمها: ن (٦) اي زال ملكهم: ا س ص ق ف، ـــ: د ن. النابغة: د س ف ق ن، الشاعر: ا (٨) ١ـــ هود ٤٤ (١٠) ٢ـــ القصص ١٤ (١١) على : ا د س ف ق، ـــ: ص ن. (١١) القائل في (+ حق: ف) بشر بين مروان: د س ف ق ن، النايغة: ا (١٤) آخر: د س ف ق ن، الشاعر: ا (٠) عدن: د س ف ق ص ن، عدل: ا (١٣) ٣ـــ المؤمنون ٢٨

وهذا النوع ينقسم الى قسمين.

يذكر ويراد به العلو من حيث المكان ويذكر ويراد به العلو من حيث الرتبة. فعلى هذا / يحتمل ان يكون المراد منه استولي على العرش الذى (٧٧أ/س) هو اعظم المخلوقات وتخصيصه بالذكر كان تشريفا له. اذ اضافة جزئية الاشياء الى الله تعالى لتعظيم ذلك كما قال نَاقَةُ ٱللَّهِ (١) وَأَنَّ ٱلْمَسَاجِدَ لِلَّهِ (٢) وأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ ٱللَّهِ، رغيره.

او كان لدلالة ان ما دونه كان مستولي عليه بالاستيلاء عليه. كما يقال فلان امير هذه البلدة. وان كان اميرا لها ولرساتيقها وقُراها قال الله تعالى: وَهُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ (٤) وان كان ربا لكل شيء. وهذا كله ظاهر.

وتزييف الاشعرية هذا التأويل لمكان ان الاستيلاء يكون بعد الضعف. وهذا لايتصور في الله تعالى. ونسبتهم هذا / التأويل الى المعتزلة ليس (٦٥أ/ق) بشيء. لان اصحابنا اولوا هذا التأويل ولم تختص به المعتزلة.

وكون الاستيلاء ان كان في الشاهد عقيب الضعف ولكن لم يكن هذا عبارة عن استيلاء عن ضعف في اللغة، بل ذلك يثبت على وفاق العادة كما يقال علم فلان، وكان ذلك في المخلوقين بعد الجهل. ويقال قدر. وكان ذلك بعد العجز وهذا الاطلاق جائز فى الله تعالى على ارادة تحقق

---

(١) الى : د س ف ق، ـــ: ا ص ن (٢) ا ـــ يذكر: ويذكر: س ق: من حيث المكان ويذكر ويراد به العلو: د س ف ق، ـــ: ن. (٣) يكون ـــ: س (٠) استولى: ف ق س ن، استوى: د (٥) ١ـــ الشمس ١٣، ٢ـــ الجن ١٨، ٣ـــ الجن ١٩ (٧) او: د س ف ق، و: ن (٩) ٤ـــ التوبة ١٢٩ (٠) ولرساتيقها: ا د س ق ن، مشطوب عليه في: ف (١٠) لمكان: د س ق ف ن، بمكن: ا (١٢) بشيء: ا د س ف ق ن، لشيء: ص (١٤) يثبت: ا ف ص ن، ثبت: د س ق. ذلك ثبت: ثبت ذلك: ق

العلم والقدرة بدون سابقة / الجهل والعجز فكذا هذا. (٧١أ/د)

على ان اللفظ الموضوع لمعنيين يستحيل احدهما على الله تعالى ولايستحيل الاخر. يفهم منه اذا اضيف الى الله تعالى مالا يستحيل عليه دون ما يستحيل عليه كلفظة العجب فان العجب في اللغة عبارة عن استحسان الشيء مع الجهل بسببه. فاذا اضيف الى الله تعالى في مثل قوله: بَلْ عَجِبْتُ وَيَسْخَرُونَ (١) في قراة من قرأ بضم التاء يفهم منه الاستحسان / (٦٣أ/ف) فحسب.

ففي اللفظ الذي / ما وضع / للضعف بل وضع لنفاد السلطنة والتصرف (٤٤ب/أ) وثبتت فيه سابقة الضعف لابدلالة اللغة بل وفق العادة لان لايفهم منه (٥٨ب/ص) ما يستحيل على الله تعالى اولى. والله الموفق

/ولو اريد بالعرش الملك لكان الاستواء عبارة عن التمام اى تمام المملوك (٧٧ب/س) كما روي عن ابن عباس رضى الله عنهما أن الله تعالى خلق العالم في ستة ايام ثم خلق البشر في اليوم السابع فبهم التمام. اذ خلق لهم كل شيء

وقد بالغ ائمة اهل السنة والجماعة في بيان ما تحتمل هذه الايات من التأويلات التى لاتنافي التوحيد والقدم. واعرضنا عن ذكرها مخافة التطويل اذ في هذا القدر كفاية لمن نصح نفسه. وبالله الرشاد.

(٢) ان ـــ: ا (٤) كلفظة: كلفظ: ق . فان: ا د س ف ق ن، لان: ص. ١ــ٢ العجب: التعجب: ا (٥) ١ـــ الصافات ١٢ (٦) يفهم : د س ف ق، معهم: ن (٨) لنفاذ : لنفاد: ص (٩) بوفق: ا د س ف ق ، يوافق: ص ن (١١) اي تمام المملوك: د س ف ق، ـــ: ن. كما: د س ف ق، لما : ن (١٣) فبهم: د س ف ق ن، فيهم: ص (١٤) والجماعة: ف، ـــ: ا د س ق ن ص (١٦) اذ: د س ف ق، و: ن

(٤٦أ/ن) وقالوا في قوله تعالى: وَهُوَ / الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلٰهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلٰهٌ (١).

اراد به ثبوت الالوهية في السماء لاثبوت ذاته كما يقال فلان امير فى بخاري وسمرقند. ويراد به أن امارته وسلطنته فيهما لا ذاتَه. وكذا هذا في قوله تعالى: وَهُوَ اللّٰهُ فِي ا سَّوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ (٢).

اي الوهيته فيهما لا ذاته. وكذا قالوا في قوله تعالى: ءَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ (٣) اي في السماء الوهيتُه. الا انها اضمرت لدلالة ماسبق من الايات.

وقوله تعالى: مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوٰى ثَلاٰثَةٍ إِلاَّ هُوَ رَابِعُهُمْ (٤) اي يعلم ذلك ولا يخفى عليه.

وقوله وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ (٥) اي بالسلطان والقدرة.

وقوله: فَوْقَ كُلِّ شَيْءٍ اي بالقهر على ما قال: وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ (٦) وقالوا في تعلقهم بقوله تعالى: إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ (٧) الآية.

إن الله تعالى جعل ديوان اعمال العباد في السماء والحفظة من الملائكة فيها. فيكون مارفع هناك كأنه رفع اليه لانه امر بذلك كما قال ابراهيم عليه السلام: إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي سَيَهْدِينِ(٨) اي الموضع الذي امرني (٦٥ب/ق) ربي / ان اذهب اليه. وكما قال عز وجل: وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِراً إِلَى اللّٰهِ وَرَسُولِهِ (٩). وَالله اعلم.

---

(١) ١ـــ الزخرف ٨٤ (٢) ٢ـــ فى: د س ف ق، ـــ ب ن. (٣) هذا : د س ف.ق ، قالوا: ن . وكذا: فكذا: د (٤) وهو الله في السموات ... لا ذاته: ا د س ف ق ن، ـــ: ص (٤) ٢ـــ الانعام ٣ (٥) ٣ـــ الملك ١٦ (٧) ٤ـــ المجادلة ٧ (٨) ولا: ان س ف ق ، لا: د (٩) ٥ـــ ق ١٦ (١٠) ٦ـــ الانعام ١٨ (١١) ٧ـــ فاطر ١٠ (١٣) هناك كأنه: د س ف ق (كانه: مشطوب عليه في: ف)، هناك: ا ص ن (١٤) ٨ـــ الصافات ٩٩. (١٦) ٩ـــ النساء ١٠٠

وقالوا في تعلقهم بقوله تعالى: إِنَّ الَّذِينَ عِنْدِ رَبِّكَ لاَيَسْتَكْبِرُونَ (٢) يعني الملائكه: ان المراد منه قرب المنزلة لا المكان.

كما قال في موسى عليه السلام: وَكَانَ عِنْدِ اللّٰهِ وَجِيهاً (٣).

وقال: / إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللّٰهِ الْإِسْلاَمِ (٤) اي هو الدين الحق الذي له منزلة (٧٢أ/د)
عند الله تعالى من الاديان. /والله الموفق (٧٨أ/س)

وبعد فان كل لفظ اضيف الى شيء يفهم منه ما يجوز على ذلك الشيء ولايستحيل عليه ولا يفهم منه ما يستحيل عليه.

الا ترى ان الرجل اذا قال اتاني زيد فهم منه الانتقال من مكان الى مكان لان زيدا جسم ويجوز عليه ذلك. واذا قال اتاني خبر فلان لايفهم منه الانتقال من مكان الى مكان. لان ذلك مما يستحيل على الخبر ففهم منه الظهور.

واذا ثبت هذا فلا يجوز ان يفهم مما اضيف من الالفاظ الى الله تعالى ما يستحيل عليه. ويجب صرفه الى ما لايستحيل عليه او تفويض المراد اليه. والايمان بظاهر التنزيل مع صيانة العقيدة عما يوجب شيئا من امارات الحدث فيه. والله الموفق.

/وللمتكلمين في تأويل هذه الايات كلام كثير وصنفوا في ذلك كتبا (٦٣ب/ف)
على حدة الا انا اقتصرنا على هذا القدر لحصول المقصود فمن اراد الزيادة
على ذلك / فلينظر في تلك الكتب والله الهادي الى الرشاد. (٥٩أ/س)

---

(١) ٢ــ الاعراف ٢٠٦ (٤) ٣ــ الاحزاب ٦٩ (٤) ٤ــ آل عمران ١٩ (٠) ٢ــ الدين: ــ ب ن (٧) ١ــ عليه: د س ف ق ، ــ: ن (١٠) ففهم: د س ف ق ص ، فهم: ا (١١) واذا: ا س ق ص ن، فاذا: د ف (١٥) صنفوا: ا د س ف ق، وضعوا: ص ن (١٧) الى الرشاد: ا ف، ــ: ب د س ص ق ن

## الكلام في اثبات صفات الله تعالى

واذا ثبت ان صانع العالم قديم ومِنْ شرط القدم التبرئ عن النقائص ثبت (٤٥أ/أ) انه حي قادر سميع بصير عالم. اذ لو لم يكن كذلك لكان موصوفا / بالموت والعجز والجهل والعمى والصمم. اذ هذه صفات متعاقبة لتلك الصفات. فلو لم تكن هذه الصفات ثابتة لله تعالى لثبت ما يعاقبها وهي صفات نقص.

ومن شرط القدم الكمال. فدل انه موصوف بما بينا لضرورة انتفاء اضدادها التي هي من سمات الحدث، لكونها نقائص. واذا ثبت ايضا انه هو المخترع لهذا العالم مع اختلاف انواعه: وهو الخالق له على ما هو عليه من الاحكام والاتقان وبديع الصنعة وعجيب النظم، والترتيب وتركيب الافلاك وما فيها من الكواكب السائرة، وما يُرى من البدائع في ابدان الحيوانات من الحياة والتمييز والاهتداء الى اجتلاب المنافع واتقاء المضار.

وما فيها من الحواس وما في الاجسام الجمادية من البدائع والخاصيات (٤٦ب/ن) التي اودعت فيها على وجه لو / تأمل ذو البصيرة / الموصوف بدقة الفكرة (٧٨ب/س) وحدّة الخاطر ورجاحة العقل وكمال الذهن وقوه التمييز جميع عمره فيها لما وقف على كنهها بل على جزء من الف جزء مما فيها من آثار كمال (٦٤أ/ق) الحكمة ولطف التدبير. ثبت انه حي / قادر عالم سميع بصير.

والفعل المحكم المتقن الخارج على النظام والترتيب المودع فيه بدائع المعاني ولطائف الخاصيات لن يتأتي الا من حي، قادر عالم سميع، بصير

(٥) لله تعالى: د ف ق، ـــ: ا س ص ن (٨) عليه: د س ف ق ن، ـــ: ا (١١) تركيب الافلاك: التركيب للافلاك: س (٠) السائرة: ا ف ق ص ن، السيارة: د س ق (هامش) (١٥) فيها: ا س ف ص ن، فيمن: د ق (١٨) بل على جزء: د س ف ق، بل ولا على جزء: ن (١٩) الفعل: ا د س ف ق، العقل: ص ن

يجري العلم بذلك مجرى الاوائل البديهية حتي إن العقلاء بأسرهم ينسبون من يضيف نسج الدبابيج المنقوشة وتحصيل التصاوير المؤنقة وبناء القصور العالية واتخاذ السفن الجارية ونجر الخشب المنجورة على اعتدال الاقسام واستيفاء ماهو النهاية في الكمال والتمام الى ميت عاجز جاهل، اما الي الحماقة والغباوة، واما الى العناد والمكابرة لايتخالج لهم في ذلك ريب ولا يتخايل لهم فيه شبهة او شك.

وجاء من هذا كله أنا عرفنا ثبوت هذه الصفات كلها لمعرفتنا بتعاقب اضدادها التى هي في انفسها نقائص اياها ومعرفتنا باستحالة ثبوت النقائص في القديم، فعرفنا ثبوت هذه الصفات التي هي من صفات الكمال ضرورة انتفاء النقائص عن القديم وعرف ان ثبوتها من شرائط القدم.

وهذه الطريقة جارية في هذه الصفات كلها وعرفنا ايضا ثبوت بعض هذه الصفات وهي القدرة والعلم بدلالة المحدثات عليه. اذ لافعل يتأتي بدون / القدرة ولا احكام يحصل بدون العلم. وعرفنا ثبوت الحياة ايضا (٥٩ب/س)
عند بعض اصحابنا نصرهم الله / بدلالة المحدثات عليها اذ احكام الفعل (٦٤أ/ف)
كما لايتصور الامن قادر عالم لايتصور الامن حي.

يحققه ان الحياة لذات ما لايعرف في الشاهد الا بوجود الافعال الاختيارية وعند وجودها يقع التيقن بثبوت الحياة بحيث لا مجال للريب في ذلك ويُعد الشاك فيه متجاهلا وكما يستدل بالفعل المحكم المتقن على كون

(١) الاوائل البديهية: ا د س ف ق، اوائل البديهة: ص ن (٢) يضيف: ا د س ف ق، يصف: ص ن (٤) والتمام: د س ف ق، ـــ: ن (٠) ميت: ا د س ف ق، الميت: ص ن (٨) اياها: س ف ق، ـــ: ن (٨) النقائص في القديم... من صفات: د س ص ف ق ن، هذه الصفات: ا (٩) من: د س ف ق، ـــ: ص ن (١١) هذه الطريقة: هو طريقة: س (١٣) ولا احكام: والاحكام: س (١٤) نصرهم الله: د ف ق. عرفنا: عرف: س (١٦) لذات: بذات: س

الفاعل قادرا عالما يستدل به على كونه حيّا وتمكن في فطر العقول امتناع (٧٩أ/س) القول / بوجود ذلك لا من حي على ما ذكرنا.

وعند بعض اصحابنا كانت الحياة من مدلولات العلم والقدرة لا من مدلولات الفعل بل الفعل يدل على علم الفاعل وقدرته. ويستحيل ثبوتهما بدون الحياة. اذا الحياة شرط ثبوتهما. ودليل استحالة ثبوتهما بدون الحياة، ان الموت والجمادية يضادان العلم والقدرة.

(٤٥ب/أ) اذ العقول السليمة كما تأبى قبول قول من اخبر عن اجتماع / الموت والحياة (٧٣أ/د) /والسواد والبياض والحركة والسكون، تأبي قبول قول من يجوز ثبوت العلم والقدرة للميت ويعرف امتناع اجتماعهما مع الموت كما يعرف امتناع اجتماع الحياة والموت ولاتفرق بينهما. فلو جاز ذا لجاز الاول ولو امتنع الاول لامتنع هذا لانعدام ما يوجب التفرقة بين الامرين في العقول الصحيحة السليمة.

(٦٦ب/ق) يحققه أن ذلك لو جاز لجاز ان يكون كل ديباج / نفيس وكل صورة مؤنقة وكل قصر عال في العالم كانت حاصلة عن فعل الجمادات والموتى. ولعل كل تصنيف دقيق في فن من العلوم كان من عمل الموتى والجمادات. ولعل صُخور العراق وجبالها واشجارها تريد مقاتلة ما يجانسها من ذلك بخراسان وما وراء النهر فتجر العساكر وتضرب الطبول وتنفخ في البوقات ويقاتلون مقاتلة عظيمة وتجويز هذا كله هذيان وخروج عن قضية العقول والتحاق بالمتجاهلة.

---

(٢) على ما: ب د س ف ق، كما: ن (٧) اذ: د س ف ق ن، كذا: ا (٠) كما: د س ف ق ن، وكما: ا ص (٩) امتناع: د س ف ق، ـــ: ن (١٠) لاتفرق : ا د س ف ق، او تفرق: ن، لم يعرف: ص (١٢) الصحيحة: ا د س ف ق، ـــ: ص ن (١٣) لجاز: د س ف ق ن ص، ـــ: ا (١٥) العلوم: العلم: س (٠) عمل: د ف ق ن ص، تحمل: ا، علم: س

وغرف بهذا بطلان قول ابي الحسين الصالحى انّ / الحياة ليست بشرط للقدرة والعلم، ويجوز وجودهما في الموتى والاجسام المواتية وكذا السمع والبصر. (٤٧أ/ن)

وبطلان قول الكرامية حيث يجوزون ذلك كله الا القدرة فانها لاتجامع الموت عندهم فاما ماوراء القدرة فيجوز اجتماعها مع الموت عندهم واذا طولبوا بالفرق زعموا ان القدرة هي من جملة الحياة.

فاما العلم وما وراء ذلك من الصفات فليست من جملتها. قيل لهم وبم تنفصلون ممن عكس عليكم فادعى ان العلم والسمع والبصر من جملة الحياة والقدرة ليست كذلك.

ثم نقول لهم لو كان الامر على ما تزعمون لكانت القدرة لاتفارق الحياة ولايجامعها العجز الذى / هو ضد القدرة وحيث كان الامر بخلافه دل على بطلان هذه المقالة. (٧٩ب/س)

يحققه أن القدرة لو كانت من جملة الحياة، لكان ضدها الموت / لا العجز ولو جاز اجتماع العجز والحياة لجاز اجتماع الموت والحياة. لان الموت كما يضاد الحياة يضاد القدرة التى هى من جملتها الحياة. وحيث لم يكن كذلك دل ان هذا القول باطل. وما يذكره الصالحي من الشبهة أن الاصل انّ ما ضادّ شيئا ضادّ ضده. وما لم يضادّ ضد شيء لايضادّ ذلك الشئ. (٦٤ب/ف)

(١) ابى الحسين: ا د س ف ق ن، ابى الحسن: ص (٠) للقدرة: ا ف س ق، القدرة: د ص ن (٥) فاماما: د س ف ق ، فاما: ن (٥) عندهم: د س، ـــ: ا ف ق ص ن. اجتماعها: د س ف ق، اجتماعهما: ن (١١) كان: ب د س ف ق ـــ ن (١٤ـــ١٥) لان الموت ... من جملتها الحياة: س ف ق، (مشطوب عليه في د.) لان العجز كما يضاد القدرة يضاد الحياة التى هى من جملتها القدرة: ن هامش ق د ف (قيد في ف: بعد هذه العبارة في الهامش: مذكور في النسخة التى قرئت على المصنف في ٦٤ ب) (١٦) الشبهة: د س ف ق ن، الشبهات: ا. ٢ـــ ان: ـــ: ا

فإن السواد لما كان يضاد البياض يضادّ ما هو ضد البياض من الحمرة والصفرة والخضرة وغيرها.

والحركة لما لم تكن مضادة للحياة لم تكن / مضادة للموت. (٧٢ب/د) واذا كان الاصل هذا ثم رأينا ان العلم والقدرة لايضادّان الحياة فلا يضادّان الموت ايضا. وعند ارتفاع المضادة جاز الاجتماع، كلام باطل متناقض لان الشيء لو كان يجب أن يضاد ما هو ضِدُّ ضِدِّهِ لكان ينبغي ان يكون الشيء مضادا لنفسه. لانه ضد ضده الذي ضاده.

والقول بكون الشيء مضادا لنفسه ظاهر الفساد. ويقال له بم تنفصل عمن يقول تقرر في اوائل العقول تضاد العلم والموت حسب تقرر تضاد الحياة والموت. ولو جاز لك ان تقول هذا جاز لغيرك ان يقول ان الحياة ليست بمضادة للموت. اذ لو كانت مضادة للموت لضادت ما هو ضد الموت، وهو العلم واذا لم / يضاد ما هو ضد الموت لايضاد الموت ايضا. (٦٧أ/ق) وهذا فاسد. فكذا الاول.

ولو قال اعلم بالضرورة أن الحياة والموت يتضادان/قيل يعلم خصومك (١٤٦أ/أ) بالضرورة ان العلم والموت يتضادان.

وكذلك القدرة والموت. فانفصِلْ عنهم.

ويقال له استدلالك بجواز اجتماع العلم والحياة، وكذا القدرة والحياة على جواز اجتماعهما مع الموت باطل. اذ ليس كل ما يجوز وجوده مع شيء يجوز وجوده مع ضده. فان العلم بان الجسم اسود والاخبار عن ذلك جائز الوجود في حال وجود السواد وليسا بجائزَي الوجود في حال وجود

(١) لما كان: د س ف ق ص ن، كما: ا. ٢ــ يضاد: د س ف ق، صاد: ن (٦) ضد: د س ف ق، ــ: ن (٧) مضادا لنفسه: د س ف ق ن، ضد نفسه: ا. له: د س ف ق ن، لهم: ا (٩) يقول: د س ف ق ن، يقوله: ا (٩) حسب: اد س ف ق، حيث : ص ن (١٤) يتضادان: ا د س ف ق ن، يضادان: ص (٢٠) ليسا: ا د س ف ق ص، ليس: ن. بجائزي: د ف ق، بجائز: ا س ص ن.

البياض / الذي هو ضد السواد وكذا ما يقوله الصالحي ان القدرة والعلم (٨٠أ/س) لو لم يصح وجودهما في غير الحي لكان الله تعالى اذا اراد خلق القدرة او العلم في شيء لما قدر عليه ما لم يخلق فيه الحياة فيصير عاجزا عنه فيحتاج الى خلق الحياة اولاً فيصير ذلك كالالة له وهذا باطل* هذا كلام فاسد.

فان الله تعالى لايوصف بالقدرة على خلق الجوهر متعريا عن العرض ولا على خلق العرض الا في الجوهر ولا على خلق مماسة في جسم بدون خلق مماسة اخرى في جسم اخر لاستحالة ان يماس جسم ما لايماسه.

وكذا الاجتماع والافتراق لاستحالة اجتماع الشيء مع ما يفارقه ومفارقته لما يجامعه. وهذا كله محال فكذا الاول.

وكذا / يقال كما أن الله تعالى لايستعين بشيء لايمنعه ايضا شيء فينبغي (٤٧ب/ن) ان يقال انه تعالى لو خلق في محل سكونا لكان قادرا ان يخلق في محل السكون الحركة ويجوز ان يخلق فيصير / الجسم متحركا ساكناً في حالة واحدة (٦٥أ/ف)

/وكذا في جميع المضادات. وحيث كان هذا / مستحيلا دل ان الاخر (٧٤أ/د) مستحيل وما هذا سبيله لايعد منعاً ولا احتياجاً ولا استعانة. (٦٠ب/ص) والله الموفق.

ثم ان الله تعالى اذا اراد تخليق عرض في محل لايخلق فيه شيئا من اضداده كما لو اراد ان يخلق في جسم بياضا لايخلق فيه شيئا من الالوان المتضادة للبياض

(١) يقوله: ا ب د س ف ق ن، يقول: ص (٤) فيحتاج: د س ف، ويحتاج: ا ص ق ن. له: ؛ د س ف ق ن، ـــ: ص وهذا باطل ـــ: د كلام: الكلام: س (٧) جسم: س ف ق، الجسم: ن (١٠) هذا: ا س ف ق ص ن، كذا: د (١١) فينبغي: ا د ص ن، وينبغي: س ف ق (١٣) الجسم: د س ف ق ن، ـــ: ا (١٥) المضادات: د س ف ق ، المتضادات: ن هامش ق (١٦) ٣ــ لا: د س ف ق. ـــ: ا ص ن (١٩) الالوان: د س ف ق ص ن، الوان: ا

واذا اراد خلق علم لايخلق فيه الجهل ولا الموت. اذ هما يضادانه ولاتعرّى للقائم بالذات عن الموت او الحياة جميعا معا فيخلق فيه الحياة فيندفع بها الموت الذي هو ضد العلم فيخلق فيه العلم عند خلو المحل عما يضاد العلم.

وكذا في القدرة والسمع والبصر. واذا عرف هذا فكان العلم والقدرة على هذا المذهب ثابتين بدلالة العالم والحياة ثابتة بدلالة ما هو مدلول العالم ولن يندفع بهذا جواز عذاب القبر على ما نبين اذا انتهينا الى تلك المسألة ان شاء الله تعالى. والله الموفق.

(٨٠ب/س) واذا عرف أنه تعالى حي عالم قادر سميع بصير / نقول انه يجوز ان يوصف
(٦٧ب/ق) بها / فيقال هو حي عالم قادر سميع بصير.

وزعم بعض المنتسبين الى الفلسفة ان كل اسم يجوز اطلاقه على المحدث لايجوز اطلاقه على الله تعالى لانه يوجب التشابه وتبعهم على هذا الرأي الفاسد الباطنية والقرامطة لعنهم الله.

وقد مر ما يظهر ابطال هذا القول. ثم الوصف له بهذه الصفات حقيقة لا مجاز. وزعم الناشي أن الوصف له بهذه الصفات مجاز على احدى الروايتين عنه. وقد مر الكلام فيه في فصل نفى التشبيه بحمد الله تعالى.

ثم نقول انه تعالى كان موصوفا بهذه الصفات في الازل فكان حيا قادرا عالما سميعا بصيرا.

---

(٣) العلم: س ف ق، للعلم: ن (٦) العالم: د ف ق ن، العلم: س (٧) العالم: أ س ص ف ق ن، العلم: د . جواز: د س ص ق ن، حوار: ف، بهوان: ا (٨) والله الموفق: س، فصل: ق: — ف ن (٩) عالم: د س ف ق، —: ن. فصل: ق (١٢) (٠) تبعهم: د س ف ق ن، يتبعهم: از (١٣) والقرامطة: د ف، القرامطة: ا س ق ص ن. لعنهم الله: د س ف ن، —: ق (١٥) عنه: ا س ف ق ص ن، —: د (١٦) نفى: ا د س ف ق، معنى: ن (١٧) نقول: ف، —: ا د س ص ق ن، انه: الله: س

وروي عن جهم بن صفوان الترمذي أنه كان يقول ان الله تعالى لم يكن في الازل عالما حتى خلق لنفسه علما، فصار عالما. وفي القدرة / عنه (٤٧ب/أ) روايتان. في رواية قال: انه كان موصوفا بها في الازل. وقال في رواية: انه لم يكن حتى خلق لنفسه قدرة.

وحكي عن جماعة من الروافض يقال لهم الزرارية وهم اصحاب زرارة بن اعين ان الله تعالى لم يكن عالما سميعا بصيرا حتى خلق لنفسه علما وسمعا وبصرا.

وحكوا عن جهم انه كان يقول لو كان عالما قادرا في الازل لكان عالما قادرا بعلم وقدرة لاستحالة وصف مالا علم له ولا قدرة بأنه قادر عالم. ولا وجه الى اثبات العلم والقدرة في الازل لانهما يغايران الذات. والقول بقدم غير / الله تعالى محال وهذا فاسد. (٧٤ب/د) لانه تعالى لو خلق القدرة بالقدرة لكان الكلام في القدرة الثانية على هذا ايضا. وكذلك في الثالثة والرابعة الى مالايتناهي. ولو خلقها لا بقدرة فهو محال. لان ايجاد من لاقدرة له معنى من المعاني محال. ولو جاز ذا في شيء لجاز في العالم بأسره. وهذا باطل /ولان الفاعل لا عن قدرة مضطر والاضطرار ينافي القدم على ما مر وكذا (٦٥ب/ف) لو جاز تخليق العلم مع انه في نفسه محكم متقن بلاعلم / لجاز تخليق (٨١أ/س) جميع العالم وما فيه من / العجائب والبدائع بلا علم. وهو محال على ما (٦١أ/ص) مر. ولانه لو خلق العلم قبل القدرة فتخليقه بلاقدرة محال.

(٣) قال: ا د س ف ق، ـــ: ص ن (٣) انه: د س ف ق ص ن، بانه: ا (٤) انه: د ف ق، ـــ: نس (٠) قدرة: ا س ف ق ن، القدرة: د (٨) وحكوا : د س ف ق، حكوا: ن. لو: انه لو: ق (٠) بعلم وقدرة: د س ف ق، بقدرة وعلم: ن (١٠) لانهما: ا د س ف ق ن، انهما: ص، غير: ا د س ف ق، عين: ن، عن: ص (١١) هذا: هو: د (١٣) من: د س ف ق، ها: ن (١٥) القدم: د س ف ق ص ن، القديم: ا

(٤٨أ/ن) ولو خلق القدرة قبل العلم فتخليقها مع إحكامها / بلا علم محال. ولانه اذا كان في الازل لايعلم نفسه ولا العلم ولا القدرة ولا الفعل ولا التخليق. لايتصور منه تخليق العلم والقدرة لنفسه. ولانه لو خلق العلم والقدرة اما أن كان خلقهما في ذاته وهو محال لان ذاته ليس بمحل للحوادث لما في كونه محل الحوادث دليل حدوثه في نفسه.

وبقبول الهيولي الحوادث عند الدهرية استدللنا على كونها حادثة. واما ان كان خلقهما لا في محل وهو محال، لا ستحالة قيام الصفات بانفسها.

(٦٨أ/ق) ولو جاز ذا، على / العلم والقدرة لجاز على الحركة والسكون والسواد والبياض. ولانهما لو قاما بأنفسهما لم يكونا بكونهما قدرة وعلما له اولى من كونهما قدرة وعلما لغيره.

واما أن خلقهما في محل اخر وهو محال. لأنه يوجب أن يكون العالم القادر المحل الذى قاما به لا الله تعالى كما في تخليقه تعالى الحركة والسكون والسواد والبياض في محل، كان المحل هو المتحرك الساكن الاسود الابيض لا الله تعالى الذي خلقها. فكذا هذا.

ولانه إما أن خلق في محل آخر قديم والقول بقديم قائم بالذات سوى الله تعالى محال على ما مر. واما ان خلقه في محل حادث. وهذا أيضا محال. لان ذلك المحل اما أن حدث بنفسه وهو محال لما مر. واما أن احدثه الباري جل وعلا. ومحال احداثه قبل احداث علمه وقدرته لما ان ايجاده بدون القدرة عليه والعلم به محال.

---

(٢) الفعل: د س ق ن، العقل: ا، العسل: ف (كذا). لايتصور: د س ف ق، ولا يتصور: ن (٢) العلم: د س ف ق ن، العالم ا (٤) وهو: ا س ف ق ن ص، فهو: د (٥) حدوثه: د س ف ق ن، حدثه: ا. (٦) كونها: ا ف ص ق ن، كونه: د س. كان: د س ف ق، ــ: ن (٨) جاز ذا: ا د س ف ق، جازوا: ص ن (٩) له: د س ف ق، ــ: ن (١١) وهو: فهو: س (١٥) لانه: ا س ف ق، انه: ١، لابه: ن (٠) بقديم: د س ف ق ص، بقدم: ا ن(١٧) بنفسه: د س ف ق، في نفسه: ن. وهو: ا ص س ق ن، وهذا: د ف. مر: ا د س ص ف ق، ــ: ن

واذا كان القول باحداثه علمه وقدرته ينقسم الى هذه الاقسام، وهي كلها داخلة في حيز المحال كان محالاً في نفسه ونشرح هذا الكلام بأتم من هذا اذا انتهينا الى ابطال قول الكرامية / ان الله تعالى محل للحوادث، وابطال (٨١ب/س) قول القدرية: ان كلام الله تعالى محدث ان شاء الله تعالى.

ولانه تعالى لو كان لم يكن في الازل قادرا عالما لكان عاجزا جاهلا لان ارتفاع العلم والقدرة عمن يحتمل الاتصاف بهما لن يكون الا عن ثبوت ضدهما. وثبوت الجهل والعجز من امارات الحدث، فاذاً كان القديم في الازل حادثا وهو محال.

ولانه تعالى لو لم يكن عالما فى الازل بنفسه ولا بالعلم والقدرة، كيف علم أنه ينبغي له ان يخلق لنفسه علما وقدرة. ولانه لو كان جاز خلوه عن العلم والقدرة وهما مخلوقان جاز له إفناؤهما فيبقى على ما كان غير عالم ولا قادر . واذا دخل هذا فى حد الجواز دخل البعث بعد الموت والثواب والعقاب في حد الجواز / ولم يبق شيء من ذلك متيقن الوجود (٦٦أ/ف) بل صار ذلك كله مشكوكا فيه. ولا يخفى كفر من هذا قوله. والله الموفق. وشبهتهم ان القول بقدم غير الله تعالى محال بطل لما ان الصفات ليست باغيار لله تعالى / على ما نبين بعد هذا ان شاء الله تعالى. (٦١ب/ب)

---

(١) باحداثه: س ف ق، احداثه: ا د ص ن (٢) نشرح: ا د س ف ق ن، شرح: س (٣) الحوادث: للحادث: س (٤) القدرية: ا س ف ق ص ن، القدرة : د (٥) كان: ا د س ص ن، ـــ: ف ق. لكان: لكني: ا. قادرا عالماً .. عاجزا جاهلا: د س ف ق ن، عالما قادرا... جاهلا عاجزاً: ن (٦) لن: ا س ص ف ق، ان: د، و ن، ن ان (٩) القدرة: د س ص ف ق ن، بالقدرة: ا (١٠) علم: ا س ف ق ن، يعلم: د (١١) له: د س ف ق، ـــ: ن. افناؤهما : ا د س ف ق ن، فناؤهما: ص. (١٢) واذا: ا د ص ق ن، فاذا : س ف (١٦) شبهتهم: د س ق، شبهته: ا ف ص ن. باطل: د س ف ق ص، باطلة: ان (٧) لله: ا د ف ق، الله: س ص ن

## فصـــــل

## [فى اختلاف كيفية علم الله تعالى]

واذا ثبت انه تعالى كان في الازل عالما اختلف الناس أنه هل كان عالما بما وراء ذاته. قال كل من اثبت الصانع اثبت انه كان عالما بذاته وبصفاته وبما وراء ذلك مما يكون. وان كان العالم معدوما بعدُ. وجوزوا دخول المعدوم تحت العلم. وقال هشام بن الحكم احد رؤساء الروافض وهشام بن عمرو احد رؤساء المعتزلة انه لم يكن عالما بما وراء ذاته. اذ كل ذلك كان معدوما وتعلق العلم بالمعدوم محال.

وروي ابو الحسين الخياط عن جهم ايضا انه كان يقول ان الله تعالى يعلم الشيء في حالة حدوثه واحال العلم بالمعدوم لكن ما روينا من الرواية عنه اثبت.

(٦٨ب/ق) فان مشايخنا رحمهم الله كذا / رووا عنه.

وذكر عبد القاهر البغدادي أن جماعة من المتكلمين حكوا عنه انه قال ان الله تعالى يعلم الأشياء قبل حدوثها بعلم يحدثه قبلها وهذا نص انه كان يجوز كون المعدوم معلوما. وتعلق من زعم ان الله تعالى لايعلم (٨٢أ/س) المعدوم وانما يعلم ما حدث عند حدوثه / بقوله تعالى: لِيَبْلُوَكُمْ

---

(٣) انه: ا د س ص ف ق، فيه انه: ن (٤) ٢ـــ اثبت: ف ق، ـــ : ا د س ص ن (٦) وقال: فقال: د (٩) ابو الحسين: عن ابي الحسين: س ف (١٢) رحمهم الله: د ف ق، ـــ: ا س ص ن (١٦) ما: ف س ق ، بما: ا د ص ن

أَيُّكُمْ اَحْسَنُ عَمَلاً (١)والإبتلاء انما يكون ليظهر ما لم يكن ظاهرا ويحصل علم ما لم يكن حاصلا بحال مَن ابتلاه.

وبقوله تعالى: وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا اِلاَّ لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ (٢).

وبقوله تعالى: لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ اَوْ يَخْشَى (٣) وَلَعَلَّهُ يَزَّكَّي (٤). واستعمال لفظة الترجي ممن كان عالما بالامر محال.

وقال تعالى: لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُون (٥) وقال تعالى: لِنَعْلَمَ اَيُّ الْحِزْبَيْنِ اَحْصَى لِمَا لَبِثُوا اَمَداً (٦).

وغير ذلك من الايات وهي كلها تدل على انه لايكون عالما / بالمعدوم (٧٥ب/د) مالم يوجد.

وعامة المتكلمين قالوا إن القول بخروج المعدوم من ان يكون معلوما يناقض العقل ويرد على قواعد الدين بالابطال.

وبيان ذلك ان كون الفعل محكما مُتْقَنا يدل على علم فاعله به على ما بينا. وتقررت صحة ذلك في العقول السليمة حتى ان من توقع ممن لا علم له تحصيل صورة مؤنقة او صنعة بديعة عجيبة عُدّ متجاهلا. وشرط ذلك هو العلم به قبل وجوده لابعد وجوده ليحصِّله على حسب ما علمه من الاتقان والجودة لا على ما يضاده من الوهاء والرداءة.

(١) ١ـــ الملك ٢ (٢) ويحصل: او يحصل: ق علم: ف ق ن، علم ما: س (٤) ٢ـــ البقرة ١٤٣ (٥) لعله يتذكر او يخشى ـــ: ا (٦) ٣ـــ طه ٤٤ (٤) عبس ٣ (٦) عالما ـــ : س. (٧) لننظر: لينظر: ن (٠) ٥ـــ يونس ١٤ (٠) ٦ـــ الكهف ١٢ (٩) كلها تدل على: د س ف ق، تدل كلها: ن (١٠) ما: ا س د ف ق ن وما: ص (١٢) بالابطال: د س ف ق ص ن، بالاباطيل: ا (١٥) تحصيل: ا ب س ف ق ن، تحصل: ص. مؤنقة: ا د س ف ق ن، موبقة: ص (١٦) على: ا د س ف ق ، عما: ن، ـــ: ص (١٧) لاـــ: د

فاما بعد ما حصل ووُجِد لا عن علم فانه لايصير بحصول العلم متقَنا محكَما ووجود العلم به بعد وجوده مما لا اثر له في اثبات صفة الاحكام والاتقان فيه. فمن لم يجوز العلم بالمعدوم جعل وجود الافعال المحكمة والصنائع البديعة لا عن علم لفاعله به وهذا محال.

(٦٦ب/ف) ولان كل قاصد تحصيل شيء يكون ذلك الشيء / ثابتا في علمه يحصله على حسب علمه به لو لا ذلك لما امكنه تحصيله عرف صحة هذا كل من يرجع الى نفسه معرفة لايسوغه عقله جحودها وانكارها. وكذا كل (٦٢أ/ص) من يفعل فعلا / لعاقبة حميدة / يعد حكيما ومن يفعل لا لعاقبة حميدة (١٤٧أ/ب) يعد سفيها. ولو لم يكن العلم بالعواقب ثابتا لما اتّصف فعلٌ ما بحكمةٍ (٨٢ب/س) ولاسفه / ولا فاعل ما بحكيم. وفي شيوع هذا الوصف للافعال والفاعلين ما يوجب بطلان قول هذا القائل.

واحتج الشيخ ابو منصور رحمه الله فقال انه تعالى اذ خلق كل الجواهر التي لاتُمتحن في مصالح المُمْتحنين وخلق كل شيء اريد به البقاء مع خلق ما به بقاؤه عُلم انه كان يعلم كيفية كل شيء وحاجته وما به القوام والمعاش ولاقوة الا بالله.

ويقال لهؤلاء إن الله تعالى هل أخبر عما يكون في المستقبل فان قالوا لا. فقد انكروا ما اخبر الله تعالى الأنبياء المتقدمين صلوات الله عليهم اجمعين من انباء نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وبشارة عيسى عليه السلام به على ما نطق به الكتاب.

---

(١) حصل ووجد: وجود حصل: س متقنا محكما: س ق ن محكما متقنا : ف (٢) مما: د س ف ق ن ص ، ما : ا (٠) لم: ا س ص ق ن، لا: د ف (٤) الصنائع: د س ف ق، الصانع: ن (٦) به: د س ف ق، انه: ن (٠) لايسوغه: يصوغه: س (١٠) للافعال والفاعلين: ا د س ف ق، والإفعال للفاعلين: ن (١٢) اذ: اذا: س (١٣) مع: د س ف ق ص، ما: ن (١٣—١٤) كل شيء... كيفية: د س ف ق ن، —: ا (١٦) ا— به: ا د س ف ق، —: ص ن

بقوله تعالى: وَمُبَشِّراً / بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ(١). (٦٩أ/ق)
واما انباء الله تعالى في القرآن من الأخبار عن الكائنات من نحو قوله تعالى.
سَتُدْعَوْنَ الى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ (٢).
وقوله تعالى: لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ آمِنِينَ (٣).
وقوله تعالى: وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ، الآية (٤).

وما اخبر الله من احوال يوم القيامة وسوق اهل / الجنة اليها وسوق اهل (٦٧أ/د) النار اليها وحصول الزفير والشهيق من الكفار واستغاثتهم وطلبهم العود الى الدنيا وعودهم الى ما كانوا عليه لَوْرُدُّوا (٥) اليها وانكار الكفار بتبليغ الرسل اليهم وشهادة امتنا للرسل بذلك.

وقوله تعالى: لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ (٦).

وغير ذلك ما يتعذر حصْره وتعداده. وانكار هذه الآيات كفر صريح.

وان قالوا نعم اخبر الله تعالى بذلك. قيل لهم اخبر بذلك وهو عالم او اخبر وهو بذلك غير عالم؟ فان قالوا اخبر بذلك وهو غير / عالم بذلك؟ (٤٩أ/ن) قيل فاذا لايعرف صحة خبره ولايقع للسامعين الثقة بكون ما خبر على ما اخبر.

---

(١) ١ــ الصف ٦ (٢) ٢ــ الفتح ١٦ (٤) ٣ــ الفتح ٢٧ (٥) ٤ــ النور ٥٥ (٦) الله ــ : س ف (٨) بتبليغ: ف ق، وتبليغ: د، تبليغ: ا س ص ن (٠) ٥ــ الانعام ٢٨ (٩) ٦ــ السجدة ١٣ (١٤ــ١٥) اخبر بذلك... غير عالم: ا س ص ق ن، اخبر وهو بذلك غير عالم ام اخبر وهو بذلك عالم: د ف (١٤) بذلك وهو: س ف ن، وهو بذلك: ا د ص ق (٠) بذلك: ا س ف ن، ــ: د ص ق (١٥) على ما اخبر: ا س ف ق ن، ــ : د

اذ هذا هو خاصية خبر من اخبر لا عن علم، فلا تقع الثقة بدخول المطيعين الجنة ودخول الكفرة النار، ولا بحصول الثواب والعقاب وتلذذ اهل الجنة في الجنة وبقائهم فيها خالدين وتألم اهل النار وبقائهم فيها خالدين وهذا كفر صريح.

(٨٣أ/س) وان قالوا اخبر بذلك وهو عالم به قيل / اكان ما اخبر عنه عن علم به موجودا ام كان معدوما. فان قالوا كل ذلك كان موجودا فقد ادعوا وجودَ البعث بعد الموت ودخول اهل كل دار اياها للحال. والناس كلهم للحال في الدار الاخرة مثابون معاقبون، وهذه سوفسطائية محضة.

(٦٧أ/ف) وان قالوا كل ذلك / كان معدوما فقد اقرّوا بكون المعدوم معلوما وتركوا

(٦٢ب/ص) مذهبهم. وهذا مذهب يُغْني العلمُ به عن الاطالة / في رده وابطاله. والله الموفق.

ولاتعلق لهم بما تعلقوا به من الايات. فان الابتلاء من الله تعالى ليس ليثبت له به العلم كما في حق من يجوز عليه الجهل بالعواقب، بل الابتلاء منه تعالى ليُظهر ما علم في الازل على ما علم. وكذا قوله تعالى: لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ (١) لنعلم كائنا ما قد عَلم انه يكون وليعلم موجودا ما قد عَلم انه يوجد.

وكذا قوله: لِنَعْلَمَ اَيُّ الْحِزْبَيْنِ (٢) ليظهر اماكنا علمناه على ما علمناه. وقوله: لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ (٣) اي ليظهر عملكم على ما كان علم. والله الموفق.

---

(٢) تلذذ: ا د س ف ق، بتلذذ: ص ن (٣) وتألم اهل النار ... خالدين —: س (٥) وان: س ق ن؛ فان: ف. به: ا د س ف ق ن، له: ص (٦) ادعوا: ادعى: س . اهل كل: كل اهل: س (١٣) ليثبت: ليظهر: س ق (١٥) ١— البقرة ١٤٣. لنعلم: ليعلم: س (١٧) ٢— الكهف ١٢ (٠) علمناه: علمنا: س (١٨) ٣— يونس ١٤ (١٩) الله الموفق: ص ن، الله اعلم: د س ف ق، الله اعلم الله الموفق : ا

وكلمة لعل من الله تعالى واجبة فكان ذلك اخبارا على القطع لا على الترجي. او ذكر ذلك لترجية غيره ليفعل ذلك الفعل على رجاء منه ان يحصل المقصود والله اعلم.

ولارباب التأويل في تأويل هذه الايات كلام طويل. فمن اراد الزيادة على ما بيناه، فعليه الرجوع الى تصانيفهم. فاما كتابنا هذا فلا يحتمل الاستقصاء في شرح ذلك وبالله العصمة.

## فصـــل

## [فى الاختلاف فى الصفات الثبوتية]

واذا ثبت انه تعالى حي قادر سميع بصير عالم. وكان في الازل ويكون / لايزال موصوفا بهذه الصفات. (٦٩ب/ق)

فبعد ذلك تأملنا فعرفنا ان الحي يستحيل ان يكون بدون الحياة. وكذا القادر والعالم بدون القدرة والعلم. وماوراء ذلك من الصفات، فعلمنا ان الله تعالى له حياة وهي صفة له قائمة بذاته وكذا العلم والقدرة والسمع والبصر.

وهذه الصفات لايقال لكل صفة منها إنها الذات ولايقال غير الذات و/ كذا كل صفة مع ما ورائها كالعلم لايقال له انه غير القدرة ولا إنه عينها (٨٣ب/س)

وزعمت المعتزلة أن الله تعالى لا حياة له ولا قدرة ولا علم ولا سمع ولابصر، فهو حي لا حياة له، عالم لا علم له. وكذا في الصفات كلها والذي دعاهم إلى هذا التجاهل شُبه.

منها أن الصفة إذ لم تكن هي الذات فهي غير الذات لا محالة كزيد لما لم يكن عمرواً كان غير عمرو، لا محالة.

---

(١) واجبة: د س ف ق، واجب: ا ص ن. ١ـــ على: د س ق ن، عن: ف (٥) بيناه: بينا: س ن (٧) فصل ـــ : ق (فارغ) (١٣) الله تعالى له: د س ف ق ص ن، لله تعالى: ا (١٣) العلم والقدرة والسمع والبصر: د س ف ق، السمع والبصر والعلم والقدرة: ن (١٥) له: د س ف ق، ـــ: ن (١٦) المعتزلة: ا د س ف ق، المعتزلة لعنهم الله: ص ن

والقول باثبات الاشياء المتغايرة في الازل مناف للتوحيد ولهذا سموا انفسهم اهل التوحيد.

ومنها ان هذه الصفات لو كانت ثابتة لكانت ازلية. اذ القول بحدوث الصفات للقديم محال. واذا كانت ازلية كانت قديمة. والقِدم هو الوصف الخاص لله تعالى. فكان القول بثبوت الصفات في الازل قولا بثبوت الالهة لاثبات معنى الالوهية وهو القِدم للصفات. والقول بالآلهة مناف للتوحيد.

ومنها ان الصفات لو ثبتت لكانت باقية ضرورة ولا وجه الى القول ببقاء كل صفة منها لبقاء يقوم بها لاستحالة قيام الصفة بالصفة فكانت باقية لذاتها. والقول في الغائب بباقٍ بالذات مع أن الباقي في الشاهد عند (٤٩ب/ن) اصحاب الصفات باقٍ بالبقاء يهدم جميع قواعدهم / ويؤدي الى كون الباري تعالى باقيا بلا بقاء وذا خلاف قولهم.

(٦٧ب/ف) ومنها أن ثبوت هذه المعاني في الشاهد كان بجواز / تعري الذات عن (٦٣أ/ص) الاتصاف بها لولا ذلك لما عرف / ثبوتها فان المتحرك لو لم يكن ساكنا في بعض الازمنة والاسود ابيض، لما عرف كون الحركة والسواد معنيين وراء الذات وذا في الغائب مستحيل.

ولهم شبه يوردونها على دلائل اهل الحق نبين ذلك في خلال كلامنا إن شاء الله تعالى.

ولنا من الدلائل السمعية قوله تعالى: وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَىءٍ مِنْ

(١) للتوحيد: التوحيد: ن (٤) القدم: ا د س ف ق ن، العدم: ص. للصفات:في الصفات: ق.
(٧) للتوحيد: د ف ق، في التوحيد: س، التوحيد: ن (٨) لبقاء: ببقاء: ق (٩) بباق بالذات: د س ف ق، ينالي الذات: ص ن (١٠) الباقي في الشاهد: د س ف ق ن، التنافي في الشاهد: ص (١٤) الاتصاف: الصفات: س. تعرى: د س ف ق، تعدى: ن. (١٤) عرف: ا ف ق ن س ص، عرف كون: د. (١٥) ابيض: الابيض : ا

عِلْمِهِ (١) وقوله تعالى: فَاعْلَمُوا اَنَّمَا أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللّٰهِ (٢) وقوله تعالى: اَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ (٣) وقوله تعالى: اَنَّ اْلقُوَّةَ لِلّٰهِ جَمِيعاً (٤) وقوله تعالى: اِنَّ اللّٰهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ (٥).

فالله تعالى اثبت لنفسه العلم والقوة. والمعتزلة يأبوْن ذلك فاذاً هم على زعمهم اعلم بالله تعالى من الله تعالى بنفسه. وهذا مما لايخفى فساده.

يحققه ان القول بأن الله تعالى عالم بما لاعلم له به، وقادر على ما لاقدرة له عليه، محال متناقض. لايخفي تناقضه على اغبى خليقة الله تعالى.

وكذا لايختلف على اسماع اهل اللسان / قول القائل الله تعالى ليس بعالم. (٧٠أ/ق)
وقوله الله تعالى لاعلم له بشيء. والاول فاسد. فكذا الثاني.

وكذا قوله: الله تعالى ليس بقادر على شيء. وقوله لاقدرة له على شيء.

فاذاً على هذا ما ذهبت اليه المعتزلة من جملة الاراء المستشنعة المسترذلة
/ التي يتسارع كل سامع الى اكفار قائله ونسبته الى المناقضة. (٤٨ب/أ)

وهذا النوع من الاستدلال يسمى عند ارباب المنطق الاستشهاد بشهادات المعارف ويعنون بالمعارف العلوم الاولية الثابتة في اصل خلقة كل مميز وجبلته.

ولهذا يقولون ان من تمسك بمثل هذا الرأي ينبغى ان تُصورَّ عقيدتهُ

---

(١) ١ــ البقرة ٢٥٥ــ٢ــ هود ١٤ ٣ــ النساء ١٦٦ ٤ــ البقرة ١٦٥ (٢) ٥ــ الذاريات: ٥٨
(١) لنفسه العلم والقوة: د س ف ق ن ص، القوة لنفسه والعلم: ا (٩) فكذا: س ف ق، وكذا: ن (١١) جملة: ا س ص ف ق ن، جهة: د (١٢) نسبته: بنسبته: ق (١٤) ويعنون: د س ف ق، يعنون: ن (١٦) ١ــ ان: ا س ص ف ق ن، ــ: د

للدهماء ليقابلوه بالطنْزِ والاستهزاء ويسمى هذا الاستدلال عندهم ايضاً الاستدلال بالاراء الذائعة.

واستدل الشيخ ابو منصور الماتريدي رحمه الله تعالى بهذا الدليل ثم قال في اثناء كلامه اي قلب يصبر على القول بانه عالم بما لاعلم له به ليحتمل ان يختاره عاقل فضلا من أن يعيب غيره.

ثم نقول لاهل الحق في هذه المسألة طرق.

منها طريقة الاستدلال بالاسم الثابت بالنصوص التي لاريب في ثبوتها. والاجماع الذي لامخالف فيه في الامة. وهذه الطريقة ان يقال ان الله تعالى يسمى حيا قادرا عالما سميعا بصيرا باقيا.

ثم التسمية إما أن كانت وُضعت لتدل على مطلق الوجود كلفظة الموجود والشيء. واما أن كانت وضعت لتدل على معنى وراء الوجود. وذلك المعنى إما مائية يمتاز بها النوع من النوع كاسم الفرس والبغل والحمار والادمي والاسد. فان لكل مسمى من هذه الاشياء مائية يمتاز بها عن (٨٤ب/س) الاخر من صورة مخصوصة / او خاصية لازمة. وقد تكون تلك المائية والخاصية منقسمة الى قسمين.

احدهما يرجع الي معنى زايد على الذات.

والثاني يرجع الي الخصوص والعموم فتدل التمسية للقسم الاول ان له معنى وراء مطلق الوجود اختص به فصار لاجله نوعا على حدة

(١) الاستدلال عندهم ايضا: تكرر في: ن. الذائعة: س ص ق، الزائعة: ا د، الذاتية: ن (٣) قال: د س ف ق، قلت: ن. (٤) قلب: ا د س ف ق، قلت: ص ن. يصبر: ا د س ف ق، يصير: ن، بصر: ص (٠) ليحتمل: د س ف ق، لايحتمل: ن. (٥) يعيب: د س ص ف ق، يعبث: ا ن (٦) هذه: د ق (٨) مخالف: د س ف ق، مخالفة: ن (٠) عالما: ـــ: د

كالنطق والاغتذاء للادمي وللقسم الثاني/أنه موجود خاص لاموجود مطلق. (١٧٧أ/د) واما صفة قائمة بالمسمي / اشتق منها الاسم كالمتكلم والمريد والاسود (٦٣ب/ص) والابيض والمتحرك / والساكن. فان كل تسمية منها اشتقت من معنى (٦٨أ/ف) يُعرف عند اطلاق هذا الاسم ثبوت تلك الصفة.

ثم أن هذه التسمية على ما عليه وضع الكلام انما يكون اطلاقه على مسمًى صدقا اذا كان المعنى الذي هو مأخذ الاشتقاق / ثابتا وعند انعدامه (٥٠أ/ن) يعد كذبا الا اذا نقل عن حقيقته وجُعل لقبا لذات أو علما له يمتاز به الذات عن اغياره من بين جنسه فيكون موضوعا للذات لا باعتبار المعنى بل جُعل علما له من غير التعرض للمعنى كما يلقب الاعمى بالبصير ويسمى العبوس ضحاكا والضحاك عبّاسا.

ولهذا قال اهل اللغة ان الاعلام / والالقاب لاتقعان على الحقائق. والفرق (٧٠ب/ق) بين كون اللفظ علَماً غير واقع على الحقائق وبين كونه وصفا للذات واقعا على الحقائق.

ان العَلَم لايثبت الا بضرب اصطلاح ولا يعرفه اسماً للذات من لا وقوف له على ذلك الاصطلاح. فاما الوصف فقد يعرفه اسما للموصوف به كل من كان من اهل اللغة بالوقوف على المعنى وان لم يَعرِف الاصطلاح، ولاسمع احدا اطلق عليه هذا الوصف.

واذا عرفت هذه المقدمة، جئنا الى الغرض وهو اقامة الدليل على ما هو المطلوب من اثبات صفات الله تعالى.

(١) للقسم الثاني: د س ف ق، القسم الثانى: ن (٣) اشتقت: ا د س ف ق ن، اشبعت: ص (٦) اذا: د س ف ق ن، اذ: ا (٧) يمتاز به: ا د س ف ق ن، بمقاربة : ص (١١–١٢) والفرق.. للذات: د س ص ف ق ن –: ا (١٧) سمع: يسمع: س (١٨) الدليل: ا س ف ق ن، العرض: ص. واذا: د س ف ق، فاذا: ن

وان كان للاسامى اقسام كثيرة غير أنّ بيان ذلك خارج عما هو غرضنا

فنقول لاريب أن هذه الالفاظ من قبيل الألفاظ المشتقة عن المعاني. فاذا (٨٥أ/س) أطلقت على ذات يراد بها اثبات ما هو مأخذ الاشتقاق لا اثبات الذات/ (٤٩أ/أ) فحسب كما في اسم المتكلم / والمتحرك والساكن وغيرها. فلو اطلقت هذه الالفاظ ولم يُرَد بها اثبات المعاني لكانت القاباً او اعلاماً وجعْل ما هو من صفات المدح لقبا لذات مّا واطلاقه عليه عند عدم المعنى الذي هو ماخذ الاشتقاق نوع من الهزء والسُّخْرية كالاعمى يسمى بصيرا والزنجي يسمى ابيض.

ومن جعل اطلاق الانبياء والمرسلين وعبادِ الله الصالحين الأسماء الحسنى والصفات العلى على الخالق على طريق الهزء والسخرية فهو غير عارف بالله تعالى وبرسله عليهم الصلاة والسلام.

وكذا كلهم كانوا يقولون ياحي ياقيوم ياسميع. فلو كان كما قلتم لكان هذا الثناء من الانبياء لله تعالى سخرية وهزءا. وهذا كُفْرٌ. وكذا كان الله تعالى بامره عباده بالثناء عليه بهذه الاسماء آمرا بالسخرية وكفر من جَوَّزَ هذا مما لايخفى.

يحققه أن هذه الاسامي لو كانت غير مثبتة للمعاني وكانت القابا واعلاما لم يثبت بكل لفظ منها الا الذات فيثبت بقولنا: حيٌّ الذات وكذا بقولنا: قادر وعالم فيصير قولنا ان الله تعالى ذات عالم قادر حى

(٢) قبيل: د س ص ف ق ن، قبل: ا (٤) فلو: د س ف ق، ولو: ن (١٠) الهزوء: د ف ق، ـــ: ا س، ص ن (٠) السخرية: د س ص ف ق ن، السخر: ا. برسله: رسوله: س (١٢ــ١٣) وكذا كلهم كانوا... وهذا كفر: س ف، ـــ: ا د ص ق ن. (١٤) عباده: ا س ف ق ن، (٠) لعباده: د (١٥) وعالم: ا ف ق، عالم: د س ص ن

سميع بصير قولا بأنه تعالى: ذات ذات ذات ذات ذات ولم يحصل بكل لفظة فائدة سوى ما حصلت باللفظ الاول. وحيث لم يكن كذلك بل حصل بكل لفظ للسامع من الفائدة ما لايحصل بغيره من الالفاظ. عُلم ان هذه الاسامى ما اطلقت الا لاثبات ما فيها من المعاني / واعتراض (٦٨ب/ف) بعض اغبيائهم على هذا أن حصول فائدة بكل لفظ لايدل على ثبوت معنى / وراء الذت فان بقولنا عرضٌ يحصل من الفائدة ما لايحصل بقولنا (٦٤أ/ص) موجود. وبقولنا لون يحصل ما لايحصل بقولنا عرض. وبقولنا سواد يحصل ما لايحصل بقولنا لون ومع ذلك كل لفظ من هذه الالفاظ لايدل على معنى وراء الذات: اعتراض صدر عن الجهل بالالزام.

وبيان ذلك أنا بينا ان هذه الاسامي مشتقة من المعاني عند اهل اللغة ويراد / بها اثبات ما هو ماخذ الاشتقاق من المعاني ولو أطلِقت ولم يُرَد (٧١أ/ق) بها ذلك لكانت القابا / واعلاما متناولة للذات لا لما هو ماخذ (٨٥ب/س) الاشتقاق من المعانى فيصير كتكرير الذات.

وليس كذلك لفهم السامع بكل لفظة ما لايفهم بما سواه من الالفاظ فدل انه ما أريد بها اللقب والعَلَم انما اريد بها ما هو ماخذ الاشتقاق بكل لفظ. ولم نقل إن / حصول فائدة على حدة بكل (٧٨أ/د) لفظ يدل على ثبوت معنى وراء الذات في جميع الاسامي بل

---

(١) ذات (واحد) ــ: س د (٣) للسامع: د، ــ: ا س ص ف ق ن. بكل: لكل: س. باللفظ الاول: د س ف ق، باللفظة الاولى: ن. وحيث: حيث: د (٥) ان: ا د س ف ق ن، بان: ص (٧) لا: ا ف س ق ن ص، ــ د (٩) بالالزام: ا د ن، بالالتزام: ف ق، فالالزام: ص، والالزام: س (١٣) من المعاني: ا د ف، ــ: س ص ق ن (١٤) لفهم: ا د س ف، يفهم: ص ن. بما: ا د س ف ن، مما: ق، ــ: ص سواه: س ف ق، سوا ها: ن (١٥) اريد: د س ص ف ق ن، لا اريد: ا،بها ما هو: ف ق، بما هو: س، بها: ن

(٥٠ب/ن) ندعى / ان فيما نحن فيه لم تنقَل هذه الاسامي المشتقة عن المعاني عن حقائقها الى ارادة مجرد الذات بها بطريق اللقب والعلَم لبقائها دالة على المعاني بدليل حصول الفائدة. فاذا غرضنا من هذا بيان اثبات هذه الاسامي على حقائقها وهي بحقائقها توجب ثبوت هذه المعاني.

فاما فيما وراء ذلك من الاسامي الجارية مجرى الخصوص والعموم الموضوعة بعضها لمطلق الوجود وبعضها لموجود مخصوص، فلا ندعي ان حصول الفائدة بكل لفظ يدل على ثبوت معنى وراء الذات.

بل نقول هناك زيادة الفائدة بكل لفظ لدلالته على ما وضع له كل لفظ من اثبات زيادة خصوص في الموجود. وفيما نحن فيه زيادة الفائدة ايضا بكل لفظ لدلالته على ما وضع له كل لفظ من اثبات معنى وراء ما وضع له اللفظ الاخر لدلالته عليه، وبالوقوف على هذه الجملة يعرف فساد الاعتراض. والله الموفق.

والدليل على أن هذه الاسامي قُررت على الحقيقة وكانت دالّة على المعانى
(٤٩ب/أ) وما نقلت عن الوضع / الاصلي الى جعلها اعلاما دالة على الذات فحسب إذ أنه بنفي اسم من الاسامي لايفهم منه نفى الذات. ولم يصر القائل بقوله هو موجود ليس بعالم مناقضا كما يصير بقوله موجود لس بموجود.

ولو كان الاسم اسما لاثبات الذات فحسب لانتفى بنفيه ما يثبت بثبوته

(٢) حقائقها: د س ف ق، حقيقها: ن (٢) بطريق: د س ف ق ن ص. طريق: ا (٠) دالة: س ص ف ق ن، دلالة: ا د (٤) هذه: ق (٥) الجارية: ا د س ف ق، الحادثة: ن ص. الاسامي: الاسماء : ق (١٠) كل: لكل: س (١١) لدلالته: للدلالة: ق (١٤) دالة: د س ف ق ص ن، دلالته: ا. (١٦) اذ انه: ا ق، انه: ف، ان: د س ص ن. بنفي: ا د ف ق س، يبقى: ص ن. (١٦) منه: ف ق، ـــ: س ن (١٧) ليس بموجود: د س ف ق، ـــ: ن (١٨) لانتفي: ا د س ف ق، لاينفي: ص ن. ما يثبت: ا د ف ق، ـــ: ص ن

فينتفي الذات كما لو قيل ليس بموجود او ليس بشيء. وحيث كان الامر على ما قررنا دل ذلك على بطلان كلامهم.

وافترقت المعتزلة في الاعتراض على هذا الكلام.

فزعم / رئيسهم الاعظم ابو الهذيل العلاف أن قولنا ان الله تعالى عالم (٨٦أ/س) اثبات للعلم غير أنه يزعم ان علمَه ذاتُه وكذا قوله في قدرته وحياته وسمعه وبصره. وهذا الاعتراض فاسد من وجوه.

احدها ان علمه لو كان هو ذاته لكان ذاته علما فيجب ان يُعبَد / علمه. (٦٩أ/ف) وقد صرّح الكعبي ان من زعم ان علم الله تعالى يعبد فهو كافر. والآخر ان ذاته لو كان علما لكان يستحيل قيامه بذاته اذ قيام العلم بذاته مستحيل. فزعم بعضهم ان علمه ذاته ولكن ذاته ليس بعلم كما يقال / (٦٤ب/ص) وجه هذا الامر كذا. فيكون وجه الامر هو الامر والامر لايكون وجها. وهذا منهم تصحيح المحال بالمحال. لأن من المحال أن يكون العلم هو الذاتَ والذات لا يكون علما. والاشتغال بتصحيح المحال فاسد /. (٧٨ب/د)

ثم نقول وجه الامر هو طريقه / وطريقه ليس بذاته ولو كان وجهه ذاتَه (٧١ب/ق) لكان ذاته وجها لأن من المحال الممتنع يكون وجه الامر هو الامر ولايكون الامر وجها.

والله الموفق.

والثاني أن علمَه لو كان ذاتَه وقدرته ذاته لكان علمُه قدرتَه اذ محال ان يكون علمه ذاتَه وقدرتُه ذاتَه وعلمُه غير قدرته لِما فيه من اثبات الذات غيراً لنفسه. ولِما فيه من اثبات

(١) قيل: ا س ص ف ق ن، قال: د (٠) او: و: ا (٤) فزعم: وزعم: ف. الاعظم ـــ: ص (٠) للعلم: العلم: ق (٧) هو: د س ف ق، ـــ: ن (٠) يعبد: د س ف ق، يعيد: ن (٨) صرح: س ف ق، زعم: ن (٩ـــ١٠) اذ قيام ... ولكن ذاته: ا د س ف ق، ـــ: ص ن. مستحيل: ا د س ق، يستحيل: ف (١٥) لان: ا د س ف ق ص ن، و: د (١٨) لنفسه: ا د س ف ق، لنفسيه: ص ن

المتغايرات في الازل.

يحققه أن ابا الهذيل الزم الثنويةَ فقال إن النور والظلمة لو كانا متباينين لذاتيهما ثم امتزجا لذاتيهما ولم يكن للامتزاج معنى وراء الذات بل هو عين الذات.

وكذا التباين كان عين الذات يجب ان يكون الامتزاج هو التباين والتباين هو الامتزاج.

والزم النظامَ في زعمه ان طول الشيء هو الشيء وعرضه هو ايضا ان يكون طوله عرضه وعرضه طوله. فعلى هذا يلزمه ان يكون علمه تعالى قدرته وقدرته علمه. وكذا هذا في الحياة والبقاء والسمع والبصر.

واذا لزم هذا فقد لزم ان يكون الله تعالى عالما بما به يقدر وقادرا بما به يعلم وهو محال في الشاهد / فكذا في الغائب لوجوب التسوية بين (٨٦ب/س) الشاهد والغائب في الممكنات والممتنعات.

ولان العلم لو كان هو القدرة لكان ما تعلقت به قدرتُه معلوما لتعلق ما هو العلم به. وما تعلق به علمه مقدورا لتعلق ما هو القدرة به لاتحاد في المتعلق، وارتفاع التضاد عن المتعلق به لتعلق العلم والقدرة باكثر الاشياء في حالة واحدة من غير/استحالة ولا منافاة بين كونه مقدورا (٥١أ/ن) وكونه معلوما وخروج العلم والقدرة من ان يكونا من المعاني الاضافية.

ويلزم من هذا ان يكون ذات الله تعالى مقدورا له لكونه معلوما له او يخرج من ان يكون معلوما له لاستحالة كونه مقدوراً له وكلا القولين

(٢) يحققه: ا د س ف ق، تحقيقه: ص ن (٣) لذاتيهما: س ص ق ن، لذاتهما: ا د ف ٢٠ــ لذاتيهما: لذاتهما ا. س. للامتزاج : الامتزاج: ن (٩) ٢ــ علمه: ا د س ف ق ص، حكمه: ن (١٠) ،قدر: ا د س ف ق ص، يقدرو قادرا بما به يقدر: ن (١١) لوجوب: ا د س ف ق ن، لوجرت: ص (٠) وما تعلق به : د س ف ق ص، ــ: ا (١٦) في: من: ا (١٨) ٢ــ له: ــ : س

كفر. وكذا افعال العباد ينبغى ان تكون مقدورة لله تعالى لكونها معلومة له او لاتكون معلومة له لخروجها من ان تكون / مقدورة له على اصله. (٥١أ/أ)

فان قال بالاول فقد ترك مذهبه في خلق الافعال. وان قال بالثاني فقد كفر. وإن لم يقل بهما ناقض.

وكثير من اصحابنا يجعلون هذا الكلام ابتداءَ دليل في المسألة، فيقولون لو كان تعالى عالما بنفسه قادرا بنفسه لكان قادرا بما به يعلم وهو محال. ويقررون على ما مرّ وبالله العصمة.

والثالث ان علم الله تعالى / لو كان هو الذات والذات هو الحي الباقي (٧٩أ/د) القادر السميع البصير الخالق البارئ المصور المدبر لكان العلم الموصوف بهذا كله. وكذا القدرة والحياة والبقاء والسمع / والبصر. (٦٩ب/ف)

وهذا خروج عن قضية العقول. ولهم اعتراضات على ما افسدْنا به مذهب أبي الهذيل تركنا ذكرها كراهية التطويل ولان العلم / بدفعها يحصل عند (٨٥أ/ص) الوقوف على حل شبهاتهم في مسألة القرآن. ان شاء الله تعالى.

واعترض النظام وقال ان قولنا انه تعالى عالم اثبات الذات / ونفى الجهل. (٧٢أ/ق)

وضرار يقول هو نفى الجهل. وهذا ايضا فاسد. لانه ان نقل

(٢) على: د س ف ق ن، ـــ: ا (٤) في خلق الافعال: د س ص ف ق ن، ـــ: ا (٦) كثير: د س ص ف ق ن، كذا: ا. يجعلون: ا د س ف ق، من يجعل: ص ن (٨) على ما: د س ص ف ق ن، بما: ا (٠) بالله العصمة: الله الموفق: س ق (١٠) الخالق الباري المصور المدبر: د س ص ف ق ن، له: ا (١٣) كراهية: د س ف ق ص ن، مخافة: ا (١٥) اعترض: د س ف ق ن، اعتراض: ا (١٥) الذات... الجهل: د س ف ق، للذات... للجهل: ان (١٦) يقول: ا د س ف ق، ـــ: ن؟

(٨٧أ/س) عن حد الوصف / الى اللقب فاللقب او العلَم لايدلان الا على اللذات. وان بقي حقيقة فهو موضوع لاثبات ماخذ الاشتقاق وهو العلم.

وان زعم ان هذا الاسم ماوضع الا لنفي الجهل وما وضع لاثبات معنى. فهذا منه تجاهل محض. فان الحركة ثابتة والجهل عنها منتف ولا يقال لها عالمة. فان سلم انها ليست بعالمة فقد ناقض وبطل سعيه وان ارتكب وسماها عالمة، فقد احال وتجاهل. ويلزمه على هذا ان يكون الجهل علما لان الجهل ثابت والجهل عنه منتف.

وكذا كل عرض وجماد في الدنيا. وكذا هذا في القادر والسميع والبصير. فيكون كل جماد وعرض موصوفا بهذه الصفات لثبوت ذواتها وانتفاء اضداد هذه الصفات كالعجز والصمم والعمى وغير ذلك عنها فيكون كل عجز قادرا وكل موت حيا وكل صمم سميعا وكل عمى بصيرا بل كان كل شيء منها حيا قادرا عالما سميعا بصيرا لانتفاء اضدادها عنه. وينبغي على هذا ان يصح من كل جماد وعرض فعل محكَم متقَن لكونه حيا قادرا عالما.

فان سلم هذا فهو تجاهل ومكابرة. وان منع لزمه أن يقول بامتناع ذلك على الله تعالى وان كان حيا قادرا عالما. ثم يقال له لما كان ثبوت العلم للباري جلّ وعلا محالا كثبوت الجهل.

(١) فاللقب: د ف ق، واللقب: ا ن، ـــ: س. او العلم: والعلم: ف ق (٢) بقى: ا د س ف ق، نفى: ص ن (٧) علما: ن عالما: د س ف ق، (١٠) وغير ذلك: د س ف ق، ـــ: ا ص ن (١٢) كان: د، ـــ ا س ص ف ق ن، قادرا: د س ف ق، ـــ: ن (١٣) ينبغي: ا د س ف ق ن، ينتفي: ص (١٣) على هذا ان يصح: ا س ص ف ق ن، ان يكون صحيحا على هذا: د. (١٦) العلم: ا د س ف ق ن، لم يعلم: ص

ثم قلتَه انه عالم واردت به نفى الجهل الذي يستحيل ثبوته له فهلا قلت انه جاهل واردت به نفى العلم الذي يستحيل ثبوته له.

اذ لافرق بينهما عندك لان استحالة ثبوت العلم لله تعالى كاستحالة ثبوت الجهل عندك. فالقول بجواز احدهما يوجب القول بجواز الاخر. وكذا هذا في الميت والعاجز والاصم والاعمى فان ارتكب هذا كله فقد كفر باجماع العقلاء.

ويلزمه ايضا ان يكون كل جماد وعرض عالما جاهلا قادرا عاجزا حيا ميّتا سميعا اصمّ بصيرا / اعمى / وهذا تجاهل. وان امتنع عن تسمية الله (٧٩ب/د)
تعالى جاهلا ميتا عاجزا اصمّ اعمى فقد ناقض افحش مناقضة. (٨٧ب/س)

ثم يقال له ان اهل اللغة وضعوا الاسامي المشتقة عن المعاني لاثبات تلك المعاني لا لنفي اضدادها. وكان انتفاء اضدادها ضرورة ثبوت هذه المعاني لا لانه مدلول اللفظ. فاذا لم يثبت العلم / لاينتفي الجهل وان سمى عالما (٥٠ب/أ)
لما ان انتفاءه بثبوت العلم لا باطلاق اسم العالم. (٥١ب/ن)

الا ترى أن العلم بمعلوم لو ثبت لواحد منا لانتفى عنه الجهل به ولو لم يثبت العلم به لما انتفى عنه الجهل وان سميناه عالما / فدل هذا ان (٧٠أ/ف)
ما ذهب اليه في غاية الفساد ثم على قول ما زعم ينبغي ان يقال ان الله تعالى اسوَد ابيض متحرك ساكن مجتمع مفترق حلو حامض لانتفاء اضداد هذه

(١) فهلاّ قلت... ثبوته له: ا س ص ف ق ن، ـــ: د (٤) احدهما: هذا: س (٧) حيا ميتا: د س ف ق، ـــ: ن (٩) جاهلا ميتا: جاهل امثنا: ص (١) كان: كذا: ن (١٢) سمى: د س ف ق ، كان: ن .لما: ا د س ف ق ن ـــ ص (١٥) هذا: ا د ف ق س، هذا على: ص ن. في: د س ف ق، ـــ : ن (١٦) قول: ا س ق، قود : ف ن، فود : د ص. ينبغي: ا د س ف ق ن، ينتفي: ص

(٧٢ب/ق) المعاني التى هى مأخذ الاشتقاق في هذه / الاسامي.

(٦٥ب/ص) وليس له ان يقول انما لاتطلق هذه الاسامي لان الشرع / ماورد بها لان عندهم تثبت الأسامي بالقياس ولم يتبعوا الشرع في ذلك ولان هذه الاسامي عندهم موضوعة للنفي دون الاثبات. فكان قوله هو عالم وقوله ليس بجاهل سواء.

واجمع المسلمون على جواز اطلاق ما يوجب نفى مالايليق بذاته تعالى وان لم يرد به الشرع. فانهم يقولون انه ليس بقائم ولا قاعد ولامنتصب، ولا جالس وان لم يرد به الشرع فيلزمه ما الزمنا. فان التزمه كفر وان منعه ناقض. والله الموفق.

واعترض الجبائي على هذا الكلام بان قال ان قولنا عالم اثبات لذات موصوف بكونه عالما.

وكذا الكعبي يعترض بمثل هذا الا أن الجبائي يقول انه عالم لنفسه. والكعبي يقول انه عالم بنفسه. ولا فرق بين القولين في الحقيقة لانهما جميعا يقولان انه عالم لا لمعنى هو علم.

فيقال لهم ايش تعنون بقولكم ان العالم اثبات لذات موصوف بكونه

(٨٨أ/س) عالما أتعنون انه ذات مجرد؟ وقد بينا فساده / أم انه ذات مخصوص موصوف بوصف خاص فان عنيتم هذا.

فنقول هل الوصف الخاص معنى وراء الذات ام هو راجع الى الذات؟ فان قالوا راجع الى الذات فقد عادوا الى الكلام الاول وقد بينا فساده،

(٨٠أ/د) وان قالوا: هو معنى وراء الذات فقد تركوا مذهبهم / وانقادوا للحق. وان قالوا هو اثبات معنى غير أن ذلك المعنى راجع الى عين الذات

(١) الاسامي: ا س ص ف ق ن، المعاني: د (٣) عندهم: ف س ق ، عنده: ا د ص ن (٧) فانهم يقولون .... به الشرع: تكرر في: د (١٠) ان: ا د س ف ق ن، ـــ: ص (١٢) وكذا: فكذا: د. يعترض: ا د س ف ق، معترض: ص ن (٠) الا ان: د ف ق ن، لان: س (١٣) في الحقيقة: د س ف ق، ـــ: ن. علم: د س ف ن، علمه: ق (١٥) ان: فان: ا (١٦) وقد: فقد: س (٢٠) فقد: وقد: ق

فقد رجعوا الى مذهب ابي الهذيل وقد ابوه وتركوه لوقوفهم على ما ابطلنا به مذهبه. فان قالوا انكم اذا قلتم ان الله تعالى قديم أاثبات هو أم اثبات معنى. فإن قلتم: إنه اثبات فيقال لكم أإثبات ذات أم إثبات معنى فان قلتم اثبات ذات فهو غير مستقيم. لان قول من يقول ليس بقديم ليس بنفي للذات. وان قلتم انه اثبات معنى فان مذهبكم يبطل. لانكم تقولون ان علمه قديم وكذا كل صفة والصفة لايوصف بما هو صفة معنى فكل عذر لكم في هذا فهو عذرنا في المختلف فيه.

قلنا إن قدماء اصحابنا رحمهم الله، يقولون ان قولنا قديم اثبات للذات وصفة القدم كما في العالم وهؤلاء امتنعوا عن اطلاق اسم القديم على الصفات. وان كانت ازلية ويقولون إن الله تعالى قديم بصفاته فاندفع الالزام عن هؤلاء.

ومن اصحابنا رحمهم الله، من يقول القديم ما ليس لوجوده ابتداء فهو اسم للذات باعتبار نفي الابتداء فيكون الاسم لاثبات الذات ونفى البداية عنه. فاذا قلت ليس بقديم فقد نفيت نفى البداية عنه فبقيت البداية ثابتة وهذا الاسم يطرد في كل ما انتفت / عنه البداية بخلاف ما يقوله النظام في (٧٠ب/ف) العالِم وساير الصفات.

فان هناك ثبت أن الاسم في الشاهد موضع لاثبات المعنى لا لنفي المعنى. وكذا لايطرد الاسم في كل ماثبت انتفى / جهله. وهاهنا الامر بخلافه (٧٢أ/ق) / على ان / هؤلاء يفسرون مذهبهم فيقولون معنى قولنا القديم ما ليس (٥١أ/إ) لوجوده ابتداء ليس هو لنفي البداية. (٨٨ب/س)

(٢) أ اثبات س ن، اثبات: ف ق، (٣) أ إثبات: ن، اثبات: س ف ق (٥) للذات: ا د س ص ن، الذات: ف ق (٧) عذرنا: د س ف ق، عذر يابي: ن (٩) القدم: ا ف س، للقدم: د، العدم: ن ص، القدوم: ق (١٠) فاندفع: د س ف ق ن، واندفع: ا (١٥) قلت: س ف ق، قيل: د ن ف (هامش) (١٦) ثبت: ا د س ف ق، يثبت: ص ن (١٧) ماثبت: د ف، ثابت: س ق ن هاهنا هنا: ا (١٨) القديم: قديم: س

بل مرادنا من هذا انه لايتوهم لوجوده ابتداء الا وهو موجود قبله حتى لاينتهي الوهم الى وقت الا وهو موجود قبله الى ان يتناهي الوهم ولايبقى.

(٥٢ب/ن) فاذاً اسم القديم / على هذا التفسير اسم لوجود خاص وهو موجود غير متناه بخلاف العالم فانه اسم لاثبات ماخذ الاشتقاق على ما مر وهذا فرق ظاهر. ومن اصحابنا من يقول ان القديم هو المتقدم في الوجود على غيره. فكل ما تقدم وجوده وجود غيره كان هو بمقابلته قديما.

ولهذا يقال هذا بناء قديم وشيخ قديم. ويقال في المثل السائر الشر قديم
(٨٠ب/د) فكان هذا الاسم من قبيل الاسماء / الاضافية الثابتة باعتبار مقابلة الغير هذا هو حقيقة اللغة. فانه مأخوذ من التقدم وهو متعلق بغيره.

الا ترى انه يتصف بالمتقابلين جميعا فيقال زيد متقدم على عمرو ومتأخر عن عبد الله كما هو خاصية المتضايفين فيكون اثباتا لوجوده في وقت لم يوجد فيه ما تضايفه فيكون من باب الاضافة فلا يكون مقتضيا معنى غير أن الاسم لايستحق الا باعتبار ذلك الغير.

وبالنفي ينتفى المقابل لاذاته كما يقال زيد ليس بأب لايكون هذا نفيا لذاته بل نفيا لما يقابله الذي لاجله يستحق اسم الاب، وهو الابن. هذا هو حقيقة هذا الاسم لغة.

(١) قبله ـــ: ن (٢) ينتهي: ا د س ف ق ، يتناهى: ص ن (٠) الى وقت ـــ: ن (٣) موجود: د س ق، وجود: ا ف ص ن (٤) العالم: ا د س ف ق ن، القائم: ص (٥) يقول: قال: س . فكل: وكل: ق (٦) وجوده: د س ف ق ص ن، ـــ: ا (٧) قديم: ا د س ف ق، القديم: ص ن (٨) الغير: ا د س ص ف ق، العين: ن. قبيل: قبل: س (١٠) ومتأخر: ا س ص، متأخر: د ف ق ن. (١١) المتضايفين: + كالقرب والبعد: ا ق (١٤) بالنفى: .بالناف د (١٥) ١،٢ نفيا: ا د س ف ق ، نعتا: ص ن

ثم يستعمل فيما هو المتقدم في الوجود على كل محدث. وعلى هذا يسمى الصفات ايضا قدماء واسم العالِم ليس من قبيل هذا الاسم لكونه من باب الاسامي المأخوذة عن المعاني دون المتضايفات. فمن اعتبر بعض هذه الاسامي ما لبعض ولم يهتد الى حقيقة كل اسم وخاصية كل قسم منها فهو قليل الحظ من المعرفة بالحقائق.

وربما يعترضون ايضا فيقولون ان صفة العلم عندكم باقية فى الغائب أفاثبات ذات هذا ام اثبات معنى / ويسوقون الكلام على ماساقوا في القديم. (٨٩أ/س)

والجواب عنه أن قدماء إصحابنا يمتنعون عن القول بان شيئا من صفاته باق بل يقولون: ان الله تعالى باق بصفاته ولا يتوجه عليهم الالزام.

ومنهم من يقول هذا الاسم اثبات للبقاء غير ان علمه تعالى باق ببقاء قائم بذات الباري. فهؤلاء ايضا قد تفصّوا عن عهدة الالزام.

ومنهم من يقول هو باق ببقاء هو ذاته. فكان علمه علما للذات بقاء لنفسه. فلا يفسد هذا بما يفسد به مذهب ابي الهذيل. لانه جعل علم الله تعالى ذات الله تعالى. وما جعل الذات علما / وهذا تناقض. وهؤلاء (٧١أ/ف) من اصحابنا رحمهم الله لما جعلوا بقاء العلم نفس العلم، جعلوا نفس العلم بقاء وسنكشف عن حقيقة هذا الكلام اذا / انتهينا الى اجوبة شبهات (٧٣ب/ف) الخصوم ان شاء الله تعالى.

---

(١) هذا: د س ف ق ن، ـــ: ا (٤) ما: ا د ف ق، با: س ص ن (٦) افاثبات: د ف ق، او اثبات: ا س، اثبات: ص ن (٨) عن: ا س ف ق ن، ـــ: د (١١) تفصّوا: ا س ف ق، نقضوا: ص، يعصوا: د ن (١٢) فكان: د س ق ن، وكان: ف. فلا: س ف ق، ولا: ن (١٤) تناقض: ا د س ف ق ص، يناقض: ن. هذا: هذا هو: ق

ولايقال ان الله تعالى وصف القرآن بانه مجيد وان لم يكن المجد معنى قائما به لاستحالة قيام الصفة بالصفة.

لأنا نقول اراد بالمجيد المجد مجازا. لانه مجد لمن تمسك به ولا كلام في (٦٧ب/ص) الالفاظ المجازية. وفيما نحن فيه الامر بخلافه. ثم يقال لهم: الموافقة بين (٨١أ/د) ذات/ الله تعالى وبين العلوم اكثر / أم الموافقة بين العلم والجهل.

فان قالوا بين ذاته وبين العلوم احالوا لان العلم والجهل كل واحد منهما (٥١ب/أ) عرض ومستحيل البقاء ومفتقر الى محل. وكل واحد منهما في الشاهد/من جنس الضمائر ولا موافقة بين ذات الله تعالى وبين العلم بوجه من الوجوه. ثم لما استحال أن يَعلم بالجهل ويصير الذات به عالماً فلان يستحيل ان يعلم بذات الله تعالى ويصير الذات به عالما اولى. ولا يقال ان بين علم الباري وبين علومنا مخالفة. ومع ذلك جاز لكم ان تقولوا انه عالم بعلم كما يعلم المحدَث بالعلم، وان لم يكن بين العلم القديم والعلم المحدث (٥٢ب/ن) موافقة. فكذا جاز لنا ان نقول / انه يعلم بذاته وان لم يكن بين ذاته (٨٩ب/س) وبين العلم المحدث موافقة.

(٨٩ب/س) /قلنا قولكم ان علمه مخالف للعلوم كما ان ذاته يخالفها مناقضة لانه علم فلو خالف العلوم لخالف نفسه.

فان قالوا: هل يخالف علمه العلوم المحدثة قلنا من حيث انه علم، لا لان حقيقة ما يستحق ان سمى به علما كانت موجودة في الشاهد والغائب. ولايجري فيها المخالفة ولو جرت فيها المخالفة لم يكن المباين المخالف للعلم

(٢) لا: د س ف ق، له: ن (٤) العلم: د ص ف ن ق س، العلوم: ا (٥) كل: وكل: ص. ومستحيل: ا د س ف ق، مستحيل: ص ن (١١) بعلم: ا د س ف ق، يعلم: ص ن (١٣) بين ذاته ... المحدث: س ن ، بين العلم المحدث و (بين: ق) الذات: د ف ق (١٥) قلنا قولكم: ا ف ق س ص ن، واما قولكم: د (٠) علم: د س ف ق ص ن، يعلم: ا

فيما صار به علما مستحقا اطلاق اسم العلم عليه فبطل هذا الالزام وصح ما الزمناهم يدل عليه انه لو كان عالما لنفسه وقادرا لنفسه لكان قادرا بما به يعلم وهو محال فاسد على ما قررنا في ابطال كلام ابي الهذيل. والله الموفق.

فلما انتهت نوبة رئاسة المعتزلة الى ابي هاشم ورأى تحير سلفه، بذل دينه وعقله في نصرة مذهب المعتزلة. ولم يبال عن التجاهل وتصيير نفسه ضحكة للخلق في ترويج ما هم عليه من الباطل في نفي الصفات الذي هو عندهم توحيد كما لم يبال عن الانسلاخ عن التوحيد وتصويب الثنوية في مسائل التعديل والتجوير التى هى عندهم العدل ويسمون انفسهم اهل عدل وتوحيد لايوصل اليه الا بالتجاهل وعدل لايوصل اليه الا بابطال التوحيد

وتصويب الثنوية لقليل فخر من تمسك بهما كثير مثالب من دان بهما ظاهر فساد عقيدة من اعتقدهما. ونسأل الله العصمة عن الضلال. والخروج عن مقتضى العقول وموجب ما صح من الاصول لعمى يعترينا وصمم يخالفنا / لحب الباطل والميل بهوانا الى الضلال. (٧١ب/ف)

فاعترض على هذا الدليل بان قال ان / قولنا عالم في الشاهد والغائب (٧٤أ/ق) جميعا اثبات لحال يخالف بها الذات ذاتا / ليس بعالم فالعالم عالم لتلك (٨٠ب/د) الحال وكذا الحي والقادر والسميع والبصير.

---

(١) علما: ا ف ق ن، عالما: د س (٦) تصيير: د س ف ق ن، تصير: ا ص (٨) الثنوية: ا س د ف ق، الثنوية لعنه الله ولعنهم: ن ص (٩) التجوير: ا س ص ف ق ن، التحويل: د (١٤) ١، ٢ بهما: ا د س ص ف ق، بها: ن. مثالب: مناسب: ص. اعتقدهما: ا س د ص ف ق، اعتقدها: ن (١٥) لحب: ا د ق ن، يحب: ص، بحب: س (٠) الميل: د ف ق س ن، ـــ: ا. بهوانا: بهوايا: س (١٦) ان: د س ف ق، ـــ: ن (١٧) لحال: ا د س ف ق ن، ـــ: ص. (١٧) بها: بهذا: ص ن

ثم تجاهل وقال تلك الحال ليست هى الذات ولاغير الذات ولامعنى وراء (٩٠أ/س) الذات ولاهي / موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولامجهولة ولا مذكورة ولالامذكورة. واستدل لتصحيح هذيانه بان قال ليس يخلو قولنا عالم من ان يكون رجوعا الى الذات او الى معنى فان كان رجوعا الى الذات وجب ان يكون عالما لكونه ذاتا ووجب اشتراك الذوات فيه وان كان رجوعا الى المعنى وجب ان يكون علما لكونه معنى واشتركت فيه المعاني هكذا حكى هذا التعليل عنه بعض اهل الكلام بهذا اللفظ.

فنشتغل اولا بعون الله وتوفيقه بادحاض حجته وابطال شبهته. ثم نتفرغ لرفع بدعته فنقول.

والله الموفق.

ان هذا النوع من التعليق صدر عن الجهل بشريطة صحة الاستقراء.

وبيانه ان شرط صحة الاستقراء وتعيين بعض الاقسام لتعليق الحكم به او للحكم بصحته ان يكون لهذا القسم على غيره من الاقسام مزية (٥٢أ/أ) وخصوصية. اما بالامكان ان كانت الاقسام / الاخر ممتنعة بان يقال هذا يتنوع الى كذا وكذا وكذا.

فالاول ممتنع ان يكون او يتعلق به الحكم وكذا الثاني فتعين الثالث ضرورة لامكان ثبوته او كونه علة للحكم.

---

(٢) ولا مجهولة: ـــ : س (٣) ولا لامذكورة: س ف ق، ـــ: ا د ص ن (٤) معنى: د س ف ق، المعنى: ن (٥) ان يكون: ف ق (في الصلب كونه: ف)، كونه: ا د ص ن، ان يكون كونه: س (٦) لكونه: د س ف. كون: ن (٧) عنه: ا س ص ف ق ن، عن: د (٨ــ٩) شبهته ... الجهل: ا د س ص ف ق، ـــ: ن (٩) بدعته: شبهته: د، ـــ: ن (١١) التعليق: ا د ف س ق، التعلق: ص ن (١٥) يتنوع: ا د ص ن، متنوع: ف ق، ممنوع: س (١٦) فالاول: د س ف ق، والاول: ا ص ن. يكون او: يكونا و: س

واما بالوجوب بان يقال هذا يتنوع الى كذا وكذا وكذا. ولا وجوب للاول والثاني. والثالث واجب او واجب ان يكون علة.

فاما اذا استوت الاقسام كلها في الامتناع فتعيينُ البعض للثبوت او تعليق الحكم به وابطال الاقسام الاخرمع مساواتها الاول فيّ المعنى جهل محض وهو في هذا الكلام ابطل قسمين تصور عنده امتناعهما وعين الثالث وهو القول بالاحوال من غير بيان امكانه، بل امتناع ماذكر من القسمين لو ساعدناه وجرينا معه على طريقة المساحة كان ثابتا بالدليل وامتناع ما ارتضاه مذهبا لنفسه وعينه / لعقيدته ثابت بالبديهة بل هو بمحل لو (٥٣أ/ن) صح فلا اصح اذا من مذاهبه المغالطية المتجاهلة من السوفسطائية / من (٩٠ب/س) اثبات الواسطة بين الوجود والقدم والسلب والايجاب كالمذكور ولا مذكور وغير ذلك فتعيينه للثبوت مع امتناعه ورد غيره مع مساواته مارده تحكم يقابله خصمه بمثله.

ويقول لما ثبت امتناع هذا القسم اعيّن قسما اخر سوى ما عيّنته وكان خصمه اسعد حالا منه لخروجه عن التجاهل وانكار الحقائق والعناد الى الجهل والغلط. فعلم بما بينا جهله بشريطة الاستقراء. وبالله نعتصم ثم نشتغل ببيان فساد كلامهٖ.

فنقول له خذ من خصمك مثل ما اعطيته والتزم منه مثل ما الزمته

---

(١) بالوجوب: ا س ص ف ق ن، بالوجود: د. يتنوع: ا د ص ن، متنوع: س ف ق، (٢) علة: ا د س ف ق ن، علمه: ص (٣) فتعيين: ف ق ن، فتعين: س (٤) مساواتها: اس ص ف ق ن، مساواته: د (٥) تصور: ا س ص ف ق ن، وهو تصور: د (٠) عنده امتناعهما: ا س ص ف ق ن، عند امتناعها: د (٧) لو: و: ق (٠) ثابتا: ا د ف س ق، ثباتا: ص، بيانا: ن (٩) مذاهب: ا س ف ق، المذاهب: د، مذاهبه: ن. المغالطية: د س ص ف ق ن، المغالطة: ا (١٠) كالمذكور: د ف ق س، والمذكور: ن (١٢) يقابله: ا د.س ف ق ن، مقابلة: ص (١٣) اعين: ا د س ف ق ن، اعنى: ص (١٥) نعتصم: ا س ص ن، العصمة: د ف ق. بشريطة: ا د س ف ق ن، لشريطة: ص (١٧) منه: ا س ص ف ق ن، منك: د ٢ــ مثل ــ: د ن، الزمته س ف ق، التزمته: د ن

فانه يقابلك ويقول لك لو لزمنى اذ جعلته عالما لذاته ان اقول باشتراك (٧٢أ/ف) الذوات / او اذا جعلته عالما لمعنى / ان يشترك فيه المعاني يلزمك اذا جعلته عالما بحال ان تشترك فيه الاحوال فيصير عالما بالحال التى يصير بها قادرا واسود بالحال التي يصير بها حيا.

ولو قلت ليست الاحوال متجانسة قيل لك ليست الذوات متجانسة ولا المعاني متجانسة فيجب بجميعها ما يجب بآحادها.

فان قلت لايصير عالما بحال مطلقة بل بحال تمتاز بها الذات عن ذات ليس بعالم.

يقال لك لايكون عالما بمطلق المعنى بل بمعنى هو علم يتبين به المعلوم على ما هو به وينجلى.

وعلى قول سلفك لايكون عالما بذات مطلق بل بذات يمتاز به عن ذات (٦٨ب/ص) / ليس بعالم.

ثم يقال لك هذه الحالة راجعة الى الذات ام الى معنى وراء الذات.

فان قلت هى راجعة الى الذات فقد التحقت بسلفك وان قلت هي راجعة الى معنى وراء الذات فقد انقدت للحق و لم يُجْدِ لك التجاهل نفعا وان قلت ليست براجعة الى الذات ولا الى معنى وراء الذات، فقد احلت.

(٢) او اذا: ا س ص ق ن، واذا: ف، او اذ: د (٣) :نال: د س ف ق ن، لحال: ص. المعاني ... تشترك فيه: د س ص ف ق ن، ـــ: ا (٥) ا ـــ متجانسة: ا د س ف ق، متجاهلة: ص ن. قيل ... متجانسة: د س ف ق ص ن، لا الايكاني: ا (٥) الذوات: الذات: س. (٦) بجميعها: ا س ص ف ق ن، جميعا: د (٩) بمطلق المعنى: د س ص ف ق ن، بمعنى المطلق: د ينجلي: ا د ص ف ق، يتجلي: س ن (١١) يمتاز (بمتاز: س) به (بها: ن): ا د س ف ق ن. مطلق: ا س ص ف ق ن، مطلقا: د (١٤) ا ـــ هي: د س ص ف ق ن، ـــ: ا (١٥) للحق: ا س ف ق د، الى الحق: ص ن نفعا: دس ص ف ق ن، دفعا: ا. براجعة: راجعة: ص ن

اذ اثبتّ واسطة بين الذات وبين ماوراء الذات.

ثم يقال له اذا لم تكن الحال مذكورة فكيف ذكرتها واذا ذ كرتها فكيف زعمت انها ليست بمذكورة. واذا لم تعلمها كيف علمت ان الذات عالم وهو لايكون عالما / الا بالحال. فاذا لم يعلم الحال كيف علم الذات (١٩١أ/س) عالما واذا علمت كيف زعمت انها ليست بمعلومة.

ثم يقال ان في الشاهد كانت الحال عندك من مقتضيات العلم. وكذا في كل صفة. واتصاف الذات بكونه عالما من مقتضيات الحال.

فبعد هذا فانت بين امرين اما ان تسوي بين الشاهد والغائب فلا تثبت الحالَ إلا باثبات ما يقتضيها وهو العلم كما لايثبت العالم الا باثبات ما يقتضيه وهو الحال فيصير موافقا لاهل الحق في اثبات ما يقتضيه العلم. ولم يقع لك الى اثبات الحال التى / ليست بمعلومة حاجة. (٥٢ب/أ)

واما ان كنت لاتسوي بين الشاهد والغائب فتثبت الحال بدون ما يقتضيها فتصير مناقضا من وجهين:

احدهما أنك لم تثبت كونه عالما بدون ما يقتضيه وهو الحال وتثبت الحالَ بدون ما يقتضيها وهو العلم. وهذه مناقضة. فمن حقك اذا جَوَّزْتَ ثبوت الحال بدون ما يقتضيها وهو العلم ان تجوِّز به ثبوتَ الاتصاف/بكونه (٨٢ب/د)

(١) اثبت واسطة: ا د س ف ق، اتيت واسطة تنفعل: ص ن (٢) له: د س ص ف ق، لهم: (٠) اذا ذكرتها ـــ: ا. فكيف: د ف ق، كيف: ا س ص ن (٤) فاذا: د ف ق، واذا: س ن (٦) ثم: د س ف ق، ـــ: ن (٧) الذات: د س ف ق، الدار: ن (٨) فلا تثبت: ا د س ف ق، ولاثبت: ص ن (٩) ما يقتضيه: ف ق، ـــ: ا د ص ن س. العلم ـــ: س (١٢) يقتضيها: يقتضيه ق (١٥) وهو العلم: د ف، ا س ق ن (١٦) تجوز: ا ف س ق ن، لاتجوز: د. بكونه: ا د س. ف ق، لكونه: ص ن

عالما بدون ما يقتضيه وهو الحال فتلتحق بسلفك ويلزمك جميع ما يلزمهم او لاتجوّز ثبوت الحال بدون ما يقتضيها كما لاتجوّز ثبوت الاتصاف بكونه عالما بدون ما يقتضيه وهو الحال فتلتحق باهل الحق. والله الموفق.

والمناقضة الثانية انك لم تجوز اثبات الحال التى بها يصير الذات مريدا (٧٥أ/ق) في الغائب بدون ما / يقتضيها / وهو الارادة. وكذا الحال التى يصير (٧٢ب/ف) بها متكلما في الغائب بدون الكلام تسويةً بين / الشاهد والغائب. فلا (٥٣ب/ن) تجوّز ايضا اثبات الحال التى بها يصير الذات عالما والحال التى يصير بها قادرا وكذا في الحال التى يصير بها باقيا سميعا بصيرا الا باثبات ما يقتضيها، والا فافرق. وليس لك الى الفرق سبيل.

وجوّز ايضا في الغائب الحال التى بها يصير الذات متحركا او ساكناً وكذا في جميع الاكوان والالوان والطعوم والروائح من غير ثبوت مايقتضيها. (٩١ب/س) والا فافرق /

وهذا كلام يغني سماعه عن الاشتغال برده. ولولا اتباع اكثر المعتزلة فى زماننا رأي هذا الملحد في ضلالاته والا لما اشبعنا في افساد هذا الكلام كل هذا الاشباع لاستغنائنا عن ذلك بشهادة البدائه ببطلانه والتحاق قائله بالمتجاهلة. والله الموفق.

ولنا ايضا طريقة الاستدلال بالشاهد على الغائب وهى على نوعين

---

(١) فتلتحق: ا د س ف ق، فتحلق: ن، ملتحق: ص. جميع: د س ف ق، ـــ: ن (٢) او لاتجوز: د س ف ق، اذ لايجوز: ن ٢ـــ تجوز: د س ف ق، يجوز: ن (٣) باهل: ا د س ف ق، اصل: ص ن (٤ـــ٥) التى بها يصير ... وكذا الحال: د س ف ق، ـــ : ن (٧) فلا: س د ف ق، ولا: ن الذات: س ف ق، ـــ: ن (٨) والحال: س ف ق ن: هو الحال: د (٩) الحال: س ف ق، الحالة: ن (١٠) كذا: س ف ق ن، كذلك: د (١٥) الملحد: د ف ق ن، المحل: س . والا: د س ف ق، ـــ: ن. (١٦) كل: ا د س ف ق، ـــ: ن. افساد ـــ: ص (٠) البدائه: ف ق، البداية: س ن، د. (١٧) طريقة: د ف ق ن، طريق: س. (١٨) لنا: ا د س ف ق ن، اما: ص. هي: هذا: د

احدهما انا اذا شاهدنا شيئا يدل ذلك على وجود غير غائب عن حواسنا كدلالة الدخان على النار ودلالة البناء / على الباني. (٦٩أ/ص)

والثاني انا اذا علمنا تعلق شيء بشيء تعلقا لا انفكاك بينهما ورأينا استحالة اضافة ما يجري منهما مجرى الحكم للاخر الى غيره ثم ثبت عندنا بالدليل ثبوت احدهما في الغائب علمنا بثبوت الاخر ضرورة.

مثاله: انا لما شاهدنا جسما مضيئا محرقا دائم الحركة، وعلمنا انه نار ثم ثبت عندنا ان ببغداد نارا بدليل عرفنا انه جوهر مضيء محرق دائم الحركة واذا شاهدنا جسما متحركا او اسود وعلمنا انه كان متحركا لقيام الحركة به واسود لقيام السواد به ثم علمنا بدليل قام أنَّ في الغائب متحركا علمنا ان الحركة كانت قائمة به وكذا الاسود مع قيام السواد به.

وهذا لان قيام الحركة بالجسم علة لاستحقاقه الاتصاف بكونه متحركا. لان قيام الحركة لاينفك عن اتصاف المحل بكونه متحركا. اذ لايتصور قيام حركة بمحل لايكون المحل متحركا بها ولا وجود متحرك لاقيام للحركة به فوجد الاطراد والانعكاس اللذان/هما شرطان في العلل العقلية. (٨٢أ/د)

وتستحيل اضافة كونه متحركا الى غير الحركة التى قامت به يظهر ذلك عند سبر الصفات القائمة بالمتحرك. فإنه يتصور وجود كل منها ولا اتصاف للجسم بكونه متحركا وبهذا يقع الفرق بين وصف العلة الجاري مجرى الحد والخاصية الشاملة

(١) ذلك: د س ف ق، ـــ: ن (٦) مثاله: ا د س ف ق : لامثالنا: ن، مثالنا: ص (٠) وعلمنا: ا سع ص ف ق ن، علمنا: د (٩) قام: د ف ق ن، قيام: س (١٢) اذ: د س ف ق، و: ن. بها: د س ف ص ق ن، كليهما: ا (١٦) بالمتحرك: د ص س ف ق ن، والمتحرك: ا (١٨) الشاملة: س ص ف ق ن، السالمة: أ

(٥٢أ/أ) للاشخاص والازمنة جميعا كقوة الضحك / في الادمي. (٧٥ب/ق) وبهذا عرفنا ان الباري جل وعلا ليس بجسم لان كون القائم بالذات / (٩٢أ/س) في الشاهد جسما / تعلق بالتركب تعلقا لا انفكاك بينهما وعرف استحالة اضافة كونه جسما الى غير التركب بسبر الصفات فعرفنا ان وجود احدهما وهو كونه جسما في الغائب يوجب وجود الاخر. وهذا اصل لا وجه لمن عقل وانصف ولن يكابر لانكاره واذا تمهدت هذه القاعدة فبعد هذا.

نقول انا رأينا في الشاهد دوران كونه عالما مع العلم وجودا وعدما وطردا (٧٢أ/ف) وعكسا ورأينا ان اضافة كونه عالما الى غير العلم مستحيل / فوجبت التسوية في ذلك بين الشاهد والغائب فتجويز عالم في الغائب لا علم له كتجويز علم لذات لايكون به عالما او كتجويز متحرك في الغائب لا حركة له، او اسود لاسواد له.

وقد ساعدتنا المعتزلة على هذه الجملة في مسألة الجسم على المجسمة ثم ناقضت في هذه المسألة، وساعدتنا المجسمة على هذه الجملة في هذه المسألة ثم ناقضت في مسألة الجسم فينتقض كل كلام للمعتزلة على المجسمة بهذه المسألة وصاروا مبطلين تلك المسألة على انفسهم بهذه (٥٤أ/ن) /المسألة فانه لما جاز وجود عالم في الغائب ولا علم له مع ان تعلق العلم بكون الذات الذي قام به عالما تعلق العلل بالمعلول على مامرّ

(١) والازمنة: س ص ف ق ن، في الازمنة: د، والادمية: ا (٣) التركب: د س ف ق، التركيب: ن (٤) التركب: ا د س ص ق ن، المتركب: ف (٥) بسبر: د س ف ق، بسير: ن، لسير: ص، بسبق: ا (٨) وطردا: د س ف ق ص ن، فطردا: ا. عالما: ا س ص ف ق ن، علة: د (٩) عالما: ا س ص ف ق ن، علما: د. كتجويز: د س ف، لتجويز: ن ق ص (١٣) المجسمة: ا د ف س ق، المتجسمة: ص ن (١٤) هذه المسألة: د ف ق، هذه : س، المسألة: ن (١٦) وصاروا: ا س ص ف ق ن، فصاروا: د (١٧) علم: ا د ف س ق ن، نسلم: ص

من مراعاة شريطة ذلك جاز ايضا في الغائب وجود جسم لاتركب له وان كان تعلق في الشاهد التركب بالاتصاف بالجسم تعلق العلل بالمعلول.

وتبين بالوقوف على هذه الجملة ان ما ذهبت اليه المعتزلة محال فاسد خارج عن قضية العقول. ولزمهم على هذا الاصل جواز وصف الغائب بكونه جسما ومتحركا وساكنا وابيض واسود وغير ذلك من الصفات الذميمة.

ثم من كان بصيرا بصنعة الجدل لطيف التحرز عن خدع المغالطين لايورد عليه معتزلي شيئا ولاينقضي عن الزام الا ويمكنه ابطال ذلك عليه بفصل الجسم ولا يأتي مجسم بشبهة ولا يعترض على حجة الا ويمكن مناقضته/ (٩٢ب/س) في ذلك بفصل الصفات لان كلا الفريقين ناقض.

ولابن الروندى كتاب سماه كتاب علل هشام، صحح فيه قول هشام بالتجسيم، ابطل فيه كل كلام للمعتزلة بمسألة الصفات.

ثم من وقف على هذه الجملة امكنه دفع كل كلام للمعتزلة على هذه الطريقة باهون سعى فمن اسئلتهم انهم:

يقولون كل موجود في الشاهد محدث وكل محدث موجود ومع ذلك الغائب موجود وليس بمحدث، وعين هذا الكلام يتوجه عليهم للمجسمة فما انفصلوا به في تلك المسألة فهو انفصالنا في هذه المسأله.

---

(١) مراعاة: ا د س ق ص، مراعات: ن. الغائب: ا د س ف ق ن، الغالب: ص (٥) ومتحركا: ا س ص ف ق ن، متحركان: د (٨) بصناعة: د س ف ق، بصنعة: ن. عليه: ا س ص ف ق ن، عنه: د. معتزلى شيئا: ا د س ف ق، معترى: ص ن (١١) الروندي: ا د ف س ق، الراوندي: ن. صحح: ا س ق ف ن، صح: د (١٢) كل: ا س ص ف ق ن، ـــ: د، للمعتزلة: ن، المعتزلة: س ف ق (١٣) دفع: ا د ف س ق، رفع: ص ن. كل: اد س ف ق ن، ـــ: ص للمعتزلة: س ق ن، المعتزلة: ف (١٤) اسئلتهم: ا د س ف ق·ن، اصولهم: ص (١٥) وكل محدث: ا س ص ف ق ن، ـــ: د

(٧٦أ/ق) ثم نقول لهم هذه مغالطة فان كونه محدثا / لايدور مع كونه موجودا فان المحدث حقيقة ما يتعلق به الاحداث وهو يتعلق به في اول حالة الوجود لا في حالة البقاء لاستحالة احداث الموجود فاذا هو في حالة البقاء موجود وليس بمحدث الا باعتبار ابقاء اسم ما كان لا على الحقيقة. والثاني انه ما كان محدثا لانه موجود بل لوجود الابتداء لوجوده فلم تستحل اضافة كونه محدثا الى غير الوجود. وفيما نحن فيه الامر بخلافه في الوجهين جميعا.

ومنها قولهم ان لاقائم بالذات في الشاهد الا الجوهر ولا جوهر الا قائم بالذات. والباري قائم بالذات. فان تمسكتم بطريقتكم لزمكم وصفه بالجوهر والتحقتم بالنصارى. وان لم تسمّوه جوهرا فقد ناقضتم. فيقال لهم بم تنفصلون عن المجسمة اذا اوردوا عليكم هذا. ثم نقول (٥٣ب/أ) لاتستحيل اضافة كونه / جوهرا الى غير القيام بالذات فانه كان جوهرا لكونه اصلا تتركب منه الاجسام. وهذا لايتعدى الى الغائب فلا يتعدى كونه جوهرا.

(٧٣ب/ف) ومنها انهم يقولون لاجوهر في الشاهد الا وهو مستغن عن المحل / ولا مستغني عن المحل الا وهو جوهر والباري مستغن وليس بجوهر. وهذا يتوجه عليهم للمجسمة.

(٩٣أ/س) ثم نقول ما كان جوهرا لاستغنائه عن المحل. بل لكونه اصلا يتركب منه/ الاجسام فلم تستحل اضافة كونه جوهرا الى غير الاستغناء عن المحل وفيما نحن فيه الامر بخلافه.

ومنها قولهم كل قابل للصفة جوهر وكل جوهر قابل للصفة

---

(٣) لا: ا د ف س ق، ـــ: ص ن (٥ـــ ٦) لانه موجود... كونه محدثا: ا د س ص ف ق، ـــ: ن (١١) اذا: ا س ص ف ق ن، اذ: د (١٢) القيام: ا ف س ق ن، القائم: د (١٩) الاستغناء: ا د س ف ق، استغناء: ص ن. فيه ـــ: ا (٢١) جوهر ... للصفة: د س ف ق، ـــ : ن

فلو اثبتنا الصفة للغائب لكان جوهرا فعين هذا الدليل الذى ترومون به صحة مذهبكم موجب بطلانه.

والجواب عنه انه ماكان جوهرا لقبوله الصحة بل لكونه اصلا لتركب الاجسام فلم تستحل اضافة كونه جوهرا الى غير قبول الصفات.

ومنها قولهم ان لاصفة في الشاهد الا وهو عرض ولا عرض الا وهو صفة / فان تمسكتم / بدليلكم لزمكم كون صفات الله تعالى اعراضا (٧٠أ/ص) وانتم تأبون هذا. بل هو قول بعض الكرامية وان منعتم كونها اعراضا (٨٤أ/د) ابطلتم دليلكم.

والجواب عنه ان الصفة في الشاهد ما كانت صفة لانها عرض بل لانها توجب تميز الذات الموصوف بها عن ذات لايوصف بها / والعرض ماكان (٥٤أ/ن) عرضا لانه صفة بل لانه مما يعرض الجوهر ولا يدوم ولهذا سمي ما لادوام له من الاعيان عرضا تشبيها بالاعراض على ما مر في باب تحديد الاعراض في اول الكتاب. وجميع ما يموّه المعتزلة على الضعفة يخرج على هذا الاصل من نحو قولهم.

لو كان لله تعالى علم لكان مستحيل البقاء ولكان عرضا ولكان من جنس الضمائر والاعتقادات ولكان ضروريا او مكتسبا ولا يعقل علم يخرج / عن هذه المعاني. (٧٦ب/ق)

فانا نقول العلم ما كان علما لانه مستحيل البقاء لمشاركة الجهل وجميع الاعراض اياه فيه. وليست بعلم ولا لانه عرض لهذا ايضا ولا لكونه من جنس الضمائر والعقائد.

(١) فلو: ا د س ف ق ن، فهو: ص هذا: ذلك: ف (٤) اضافة: ا س ص ف ق ن، اضافة صو: د (٦) كون: ا د س ف ق ن، ان: ص (٧) انتم تابون: ا د س ف ق، انهم يابون: ص ن. بعض: د س ص ف ق ن، ـــ: ا (٩) عنه: ا س ص ف ق ن، عنهما: د (١٠) تميز: ا س ف ق، تمييز: د ص ن (١٢) الضعفة: ا د س ف ق ن، الصيغة: ص (١٩) ايضا: د ف س، المعنى ايضا: ق، ـــ: ن

فان الجهل والشك والظن يشاركه ولا لكونه ضروريا لان العلم الاستدلالي علم وليس بضروري وحركات المرتعش ضرورية وليست بعلم. وكذا حركات العروق النابضة ولا لكونه مكتسبا لان الحركات الاختيارية والسكون الارادى كلها مكتسبة، وليس بعلم. والعلم الحاصل (٩٣ب/س) بالحواس الخمس / والبدائه ليست بمكتسبة وهى علوم وجميع ما يورد من هذا القبيل يدفع على هذا السبيل. والله الموفق.

فان قالوا ما قدمتم من المقدمة مقدمة صادقة وما مهدتموه من القاعدة قاعدة مسلمة غير ان دعوى عدم الانفكاك في الشاهد دعوى ممنوعة. فانا لانسلم أن الاتصاف بكونه عالما لاينفك عن قيام الصفة بالذات بل لايجتمعان في الشاهد ابداً فان العلم قيامه بالقلب ولا يوصف هو بكونه عالما والعالِمُ جميع البدن ولا علم في اكثر البدن بل العلم في جزء منه دون بسائره. فما ذكرتم من الدليل صحيح غير انه لاوجود له في المتنازع فيه واكثر الغلط يثبت من امرين.

(٥٤أ/أ) احدهما جعل ما ليس بدليل دليلا / وان وجد في المتنازع / فيه والاخر (٧٤أ/ف) ادعاء وجود ما هو الدليل حقيقة في محل لاوجود له فيه فكان من حق المجادِل ان يصرف العناية الى التمييز بين ما هو دليل وبين هو ما ليس بدليل ثم الى وجوده في المتنازع فيه لو كان دليلا ولاوجود هاهنا لهذا (٨٤ب/د) الدليل. / قيل لهم لاشك ان العالم اسم ما خوذ من المعنى على ما تقدم.

---

(١) الشك والظن: د س ف ق، الظن والشك: ن (٢) كذا: د ف ق ن، كذلك: س (٥) علوم: د س ف ص ق ن، معلوم: ا (٥) البدائه: د س ف ق، البداية: ن (٦) الموفق: د س ف ق، ولي التوفيق: ن (٩) بالذات: ا س ص ف ق ن، بالصفات: د. ينفك: يغفل: ص (١٠) هو: د س ف ق، ـــ: ن. عالما: د س ف ق، علما: ن (١١) اكثر: د س ف ق، اكبر: ن (١٢) المتنازع: ا د س ص ق ن، المنازع: ف (١٦) هو: د س ف ق، ـــ: ا ص ن. (١٧) المتنازع: ا د س ص ق ن، المنازع: ف (١٧) هاهنا: هنا: ا

يدل عليه ان العلم لو انعدم عن القلب لايوصف الذات بكونه عالما. واذا حصل في القلب يوصف به ونحن لم نشترط للاتصاف قيام العلم به بل شرطنا ان يكونه للعلم عالم وللعالم علم.

فاذا العالم من له العلم لامن قام به العلم. فاذا قام العلم ببعضه كان العلم لكل الذات فاذا كل الذات له العلم فكان عالما. وقيام الصفة بالذات لايشترط للاتصاف / لان الشرط هو القيام بل ليكون الوصف له. اذ (٧٠ب/ص) لو قام في محل اخر اولا في محل لم يكن الوصف له.

ولهذا ابينا ان يكون الباري جل وعلا مريدا بارداة حادثة لا في محل كما ذهب اليه الجبائى وابنه لان الارادة لاتكون له لانعدام دليل الاختصاص.

فاما اذا قام العلم بالبعض كان علما لهذا الذات، لان جميع الذات كان انسانا واحدا وعُد|شيئا|واحدا بجعل الله تعالى كذلك، فوصف كل الذات بكونه عالما لان له العلم.

ولهذا / تسمى الذات في الاسماء / الاضافية كالاب والابن والزوج (٧٧أ/ق) والزوجة باعتبار ما ليس بقائم بذاته. فان الابن ليس بقائم بذات الاب (٩٧أ/س) الذي سمي لاجله ابا. ولكن لما ثبت له دليل الاختصاص، سمي به. فكذا في هذه الاسماء فاذا لاانفكاك للعلم عن العالِم ولا للعالم عن العلم. ولا علم الالعالم ولا عالم بدون العلم.

والمعتزلة يثبتون العالم بدون العلم اصلا. والى هذا الجواب ذهب كثير من متكلمي اصحابنا ويقولون ان نفع العلم ونقيضَهُ الجهل راجع الى كل الذات وكذا القدرة والعجز والسمع والصمم والبصر والعمى وكذا البطش والمشي / الدليل عليه ان محالّ هذه المعاني جعلت ملحقة (٥٥أ/ن)

---

(١) يدل: ا س ص ف ق ن، ـــ: د (٣) للعلم: ا س ص ف ق ن، لعلم: د، للاتصاف: د س ف ق ن، الاتصاف: ا ص (٤) فاذا : ا س ص ف ق ن، فاذا كان: د (١٧) ولا علم الا لعالم: د س ف ن، ـــ: ق (١٩) نقيضه: س ق ن، نقيضة: ف (٢١) الدليل: ا د س ف ق، والدليل: ص ن

بالالات لكل البدن وجعل الموصوف بها كل البدن فيقال نظرت ببصري وسمعت باذني ومشيت الى فلان بقدمي وكتبت هذا الخط بيدي.

وهذا جواب واضح وكثير من متأخرى اصحاب الصفات يقولون ان العلم في الحقيقة صفة الجزء الذى قام به. وكذا الكلام في القدرة والسمع والبصر فذلك الجزء هو العالم لا ماسواه من البدن وكذا في جميع الصفات.

وما يقال فلان عالم معناه عالم القلب الا ان ذكر القلب اسقط لوضوح المعنى طلبا للتخفيف كما هو دأب اهل اللسان حتى ان الصفة لو كانت
تقوم ببعض الاعضاء ولسائر الاعضاء في كونها صالحة / لقبول تلك (٨٥أ/د)
الصفة مشاركة وامكان / القبول لكل متحقق لابد من ذكر المحل لانعدام (٧٤ب/ف)
دلالة التعين لدى الازدحام.

فيقال فلان عظيم الراس او عظيم البطن وواسع الفم وعريض الجبهة وكذا يقال فلان نافذ البصيرة واسع الصدر صائب الرأي ماضي العزيمة قوى الصريمة شديد الشكيمة فكان الاعتراض على رأي من يجيب بهذا الجواب في غاية الوهاء. والله الموفق والمعين.

ولنا ايضا طريقة دلالة المحدثات على الصفات وهى ان المفعول كما دل
على الفاعل فمطلقه / يدل على القدرة وكونه محكما متقنا يدل على العلم. (٥٤ب/أ)
فان كل من رأى المفعول محكما متقنا / استدل بكونه مفعولا على قادرة (٩٤ب/س)

---

(٢) هذا: ق د ف، هذه: س، ـــ: ن (٤) به: د س ص ف ق ن، ـــ: ا (٥) فذلك: د ف س ق، فذاك: ن. هو: وهو: س (٥) لاما: د س ف ق ن، مالا: ا، الا ما: ص (٧) ٢ـــ عالم: د س ف ق، غالب: ن. القلب: د س ص ف ق ن، بقلبه: ا (٩) تقوم: ا د ف س ق، تتقوم: ص ن (١١) التعين: س ف ق، التعيين: د ص ن، اليقين: ا. لدى: ا د س ف ق، لذى: ص ن (١٥) في: ا س ص ف ق ن، و: د (١٦) كما: ا س ص ف ق ن، كلما : د. فمطلقه: د س ص ف ق ن، بمطلقه: ا

فاعلة عليه وبكونه محكما على علم فاعله به حتى ان من زعم ان ديباجا منقشا او دارا فاخرة فيها نقوش وتصاوير وهى مبنية على غاية الاحكام والاتقان / نسج ذلك جاهل بصناعة (٧١أ/ص) النسج عاجز عنها. وُبنَى هذه جاهل بصنعة البناء عاجز عنها استجهل ونُسب اما الى الحماقة واما الى العناد والمكابرة، كما ان من زعم ان ذلك كله حصل بنفسه من غير ناسج ولا بانٍ نسب الى ذلك ثم بعد هذه المقدمة كانت المعتزلة بين امور ثلاثة.

اما ان يسووا / بين الشاهد والغائب في كل ذلك ويقولوا بان قدرة (٧٧ب/ق) الصانع ثابتة بدلالة المفعول وعلمه ثابت بدلالة احكام المفعول واتقانه. كما ان ذاته ثابت بدلالة المفعولات عليه كما في الشاهد. وفي هذا ترك مذهبهم لكنه انقياد للحق واذعان للدليل واعتراف بثبوت المدلول عند قيام دليل ثبوته والتسوية بين الشاهد والغائب عند وجوب التسوية.
واما ان يفرقوا بين الشاهد والغائب في كل ذلك ويقولوا بان المفعول وان دل على وجود الفاعل وقدرته، وإحكامه وان دل على علمه في الشاهد ففي الغائب لايدل على شيء لاعلى وجود الفاعل ولاعلى قدرته وعلمه فينكرون الصانع وقدرته وعلمه فيلزمهم انكار الصانع وان وجد دليل وجوده كما انكروا قدرته وعلمه وان وجد دليل وجودهما.

واما ان يسووا بين الشاهد والغائب في حق دلالة المفعول على الفاعل ويقروا بثبوت الصانع ويفرقوا بين الشاهد والغائب في حق دلالته

(٨) الغائب: ا د س ص ف ق، الغائب عند وجوب التسوية واما ان يفرقوا بين الشاهد والغائب: ن (١٠) المفعول: د س ص ف ق ن، المعقول: ا (١١) مذهبهم: د س ص ف ق ن، مذهب: ا. وفي: اد س ف ق ن، في: ص (١٢) وجوب: ف ق. وجود: د س ن، التسوية: المتسوية س (١٦) فينكرون: ا س ص ف ق ن، وينكرون: د

على القدرة والعلم ويقولوا وان كان ذلك دليلا عليهما في الشاهد فليس بدليل عليهما في الغائب فيصيروا مناقضين من وجهين.

احدهما بالتفرقة بين الدلالة على الذات والدلالة على الصفات.

(٨٥ب/د) والاخر بالتفرقة بين الشاهد / والغائب في الدلالة على الصفات

(٩٥أ/س) /ومتعلقنا في ذلك الاستدلال بالشاهد ووجوب التسوية بينه وبين الغائب والاستدلال بالانقياد للدلالة على الذات والقول به. والله الموفق.

واعتراض ابى الهذيل على هذه الطريقة والجواب عنه على ما مر.

(٧٥أ/ف) فاما الجبائي ومن تابعه / من البصرين فانهم يقولون المفعول اذا كان محكما
(٥٥ب/ن) يدل في / الشاهد والغائب جميعا على ما كان له فاعله عالما قادرا. وفي الشاهد كان الفاعل عالما قادرا بالعلم والقدرة. فكان المفعول المحكم المتقن دليلا عليهما في الغائب كان عالما قادرا لذاته فكان ذلك دليلا على ذاته.

والكعبى ومن تابعه من البغداديين يقولون الفعل المحكم المتقن يدل على ان فاعله عالم قادر فحسب ثم ينظر بعد ذلك فان كان الفاعل يجوز عليه الجهل والعجز علم انه عالم بعلم قادر بقدرة وان استحال عليه الجهل والعجز وجميع اضداد العلم والقدرة كان عالما بنفسه قادرا بنفسه.

(٥٥أ/أ) وابو هاشم ومن تابعه يقولون ان دلالة الفعل / على ان الفاعل

(٢) فليس: د س ف ق، وليس: ن. مناقضين: س ف ق، متناقضين: ن (٥) متعلقنا: د س ف ق ن، متعلقا: ا، متعليا: ص وجوب: س ف ق، وجود: ن (٨) فاما: ا س ص ف ق ن، واما: د (١٢) المتقن: ا س ص ف ق ن، والمتقن: د (١٤) عليه: ا د ف س ق، ـــ: ص ن (١٦) الفعل: د س ق ن، العقل: ف

عالم قادر دلالة على ان له حالا لكونه عليها كان / عليها كان / قادرا (٧١ب/ص) وان له حالا لكونه عليها كان عالما وانه بهاتين الحالتين فارق ماليس بعالم ولاقادر. فنقول وبالله التوفيق.

ان الجبائي بقوله ان الفعل المحكم المتقن يدل على ماكان له فاعله / عالما (٧٨أ/ق) قادرا سلم انه في الشاهد دليل على العلم والقدرة. وسلم ان ما هو دليل العالم القادر دليل العلم والقدرة وقد وجد في الغائب ما هو دليل العالم القادر فكان ما هو دليل العلم والقدرة موجودا فيدل عليهما ايضا كما دل على العالم القادر على انه لاحاجة بنا الى اثبات كون دليل العالم دليل العلم بل بنا حاجة الى اثبات ما هو دليل العلم والقدرة وهو المفعول المحكم المتقن. وقد سلم وجوده فالقول معه بعدم المدلول مناقضة وفتح اوسع باب للمعطلة في نفي الصانع مع وجود دليل ثبوته ثم لاينفصل هو ممن يعكس عليه

/فيقول هو في الغائب دليل كون الفاعل عالما قادرا ودليل ثبوت قدرته (٩٥ب/س) وعلمه. وفي الشاهد دليل كونه عالما قادرا لا دليل علمه وقدرته او يقول هو في الغائب دليل ثبوت علمه لادليل كونه عالما بل هو الاولى. فان الاحكام دليل ثبوت العلم. / ثم كان العلم بالعالم من ضرورة ثبوت العلم (٨٦أ/د) بالعلم لاستحالة قيامه بالذات.

ويقال للكعبي ماذا تزعم؟ أتزعم ان الفعل المحكم دليل على الذات فحسب ام على ذات موصوف بصفة.

(٣) بقوله: د س ف ق، يقوله: ن (٩) بناحاجة: د ف ق ن، لنا حاجتنا: س(١١)المحكم: دليل المحكم: د . المتقن وقد وجد: د (٠) بعدم: ا د س ف ق ن، بقدم: ص (١١) في: د ف ق ن، و: س (١٢) الفاعل: س ف ق ن، الغائب: د ( ٠ ) ودليل ثبوت ... قادرا: د س ف ق، ـــ: ن (١٧) بالذات: بذاته: س ن. (١٩) ام: د س ف ق ص ن، او: ا

فان قلت هو دليل على الذات فحسب فهو فاسد لان مطلق وجود الشيء لايدل على صحة كونه فاعلا فان الجمادات والاعراض موجودة وليست بفاعلة ولابصالحة لحصول الفعل عنها.

وان قلت انه دليل على ذات موصوف بصفة قيل هذه الصفة راجعة الى الذات ام الى معنى وراء الذات.

فان قلت راجعة الى عين الذات عاد الكلام الاول وصار دالاً على مطلق الذات وقد ابطلناه. وان كان راجعا الى معنى وراء الذات فقد ثبت / (٧٥ب/ف) ما قلنا وبطل سعيه.

واذا ثبت هذا في الشاهد ثبت في الغائب لان مدلول الدليل لايختلف في الشاهد والغائب.

ويقال لابي هاشم ان قولك ان الفعل المحكم دلالة على ان الفاعل له حال لكونه عليها كان قادرا اقرار منك بثبوت القدرة. وكذا العلم لان الفعل اذا دل على تلك الحال وهي في الشاهد من مقتضيات العلم ولا يمكن ثبوتها في الشاهد الا بالعلم فكذا في الغائب تسوية بين الشاهد والغائب في تعلق المتلازمات بعضها ببعض فصار الفعل المحكم المتقن دليل الحال والحال دليل العلم.

(٨٦ب/د) ثم يقال له اذا كان / الفعل المحكم المتقن دليل حال لكون الفاعل عليها كان عالما وكانت الحال مدلولا عليها من جهة الفعل المحكم المتقن فهل الحال معلومة ام لا.

(٣) بصالحة: ا د ن س، صالحة: ف ق، الصالحة: ص (٦) عين: ا د س ف ق ن، غير: ص (٧) راجعا الى معنى: د س ف ق ن، راجعة الى: ا (١٤) دل: د س ف ق، دل الدليل: ن ص (١٤) الغائب والشاهد: ف ق، الشاهد والغائب: د س ن (١٧) له: ا د س ف ق، ـــ: ن ص

فان قلت انها معلومة فقد تركت / مذهبك وان قلت انها ليست بمعلومة (٩٦أ/س) فقد هذيت. فان الحال لما كانت مدلولا عليها وقد ظهر ما هو دليل عليها لابد من ان تصير معلومة. ولو جاز ان لايصير المدلول معلوما مع المعرفة بالدليل / لجاز / ان لايصير ذات الفاعل معلوما مع وجود الدليل. (٧٢أ/ص) والعلم بالله تعالى استدلا لى / فاذاً لم يكن ابو هاشم عالما بالله تعالى (٥٦أ/ن) ولان الدليل ما يوجد منه الدلالة لو استدل المستدل. (٨٧ب/ق)

ثم يقال له هل دل الفعل المحكم على الحال ام لا. فان قال لا. فقد اقرانه ليس بدليل. فدعواه انه دليل الحال ضرب من المحال وان قال دل. قيل له اذا وجدت الدلالة واستدل المستدل واستوفى شرائط الاستدلال كيف لم يصر المدلول معلوما.

ويقال له اذا كان الفعل المحكم المتقن يدل على الحال. والحال لم تصر معلومة كيف عرفت ان الفاعل عالم وكونه عالما من مقتضيات الحال. والعلم بالمقتضي يثبت بثبوت العلم بالمقتضى.

ثم يقال له اذا كان الفعل المحكم المتقن يدل على الحال فالحال راجعة الى عين الذات ام الى معنى وراء الذات.

فان قلت انها راجعة الى عين الذات فقد التحقت بابيك وقد ابطلنا ذلك. وان قلت هى معنى وراء الذات فقد اقررت بما منه هربت، غير انك اخطأت في تسمية ذلك حالا. وبالله التوفيق.

واعترض اصحاب الكعبى على هذا الدليل وقالوا ان العلم بكون الفاعل عالما ضروري ثابت بالبديهة فحكمنا به في الشاهد والغائب. فاما العلم

(١) فان قلت انها معلومة: ا س ص ف ق ن، ـــ: د. وان قلت: ا ص ف ق ن، قلنا: د (٤) لجاز: ا د ف س ق، لجازان لايصير ذات الفاعل معلوما مع المعرفة بالدليل لجاز: ص ن (تكرار) (٨) فدعواه: ا د س ف ق، فدعوته: ص ن (١٤) المتقن: د س ف ق، ـــ: ن (١٤) فالحال: سف ص ق ن، والحال: ا د (١٧) وان: د س ف ق، فان: ن (١٩) اعترض: د س ف ق ن، اعتراض: ا ص. العلم: د س ص ف ق ن، لا علم: ا (٢٠) فاما: د ف ق ن، واما: س

بثبوت العلم له في الشاهد مكتسب لان العلم بالاعراض الغائبة عن الحواس لا يكون الا بطريق الاستدلال والاكتساب. والعلم الثابت بالبديهة غير الثابت بالاستدلال. فقلنا بكون الفاعل عالما في الشاهد والغائب جميعا لانعدام الموجب / للتفرقة بينهما. فاما دليل ثبوت العلم (٩٦ب/س) في الشاهد وهو جواز كونه جاهلاً / غير عالم فمنعدم في الغائب فلم (٧٦أ/ف) نقل به في الغائب. اذ التعدية من الشاهد الى الغائب تجب عند قيام دليل التعدية ووجود المعنى الموجب للتسوية ولم يوجد.

وعامة المعتزلة يسلمون ان العلم بكون الفاعل عالما مكتسب كالعلم بثبوت العلم للفاعل غير ان الدلالة التى تدل على كونه عالما في الشاهد غير الدلالة على ثبوت العلم بدليل ان العلم باحدهما ينفك عن الاخر. ولو كانت هذه الدلالة عين تلك الدلالة لما تصور الانفكاك بينهما. لان الشيء الواحد لايتصور ان يدل على مدلول له ولايدل على المدلول الاخر اذ هو يدل على الامرين بوجوده وقد وجد. واذا كان كذلك فكانت الدلالة على كون الفاعل عالما موجودة في الشاهد والغائب جميعا فحكم بكونه عالما.

فاما الدليل على ثبوت العلم له فموجود في الشاهد دون الغائب وهو ما ذكرنا من جواز كونه غير عالم ففرقنا بينهما.

ودليل جواز الانفكاك بين الدليلين ان نفاة الاعراض يعلمون كون الفاعل عالما ولا يعلمون ثبوت العلم له

/فيقال لاصحاب الكعبى ان دعوى كون العلم بكون الفاعل عالما من (٧٩أ/ق)

(٢) لا: د س ف ق، لن: ا ض، ان: ن (٦) نقل: س ف ق، يقل: ن (٧) وجود: د س ف ق ،دليل: ن (١٢) مدلول: ا س ف ص ق ن، المدلول: د (٠) المدلول الاخر: ا س ص ف ق ن، مدلول آخر: د (١٤) جميعا: تكرر في: صن

باب البديهيات دعوى ممنوعة بل هى / من جملة المستحيلات. (٨٧أ/د) فان العلم بكونه عالما مبنى على العلم بكونه فاعلا والعلم بالفاعل / بدلالة (٧٢ب/ص) الفعل المحكم علم مكتسب لمساعدة الكعبى ايانا ان المعارف ليست بضرورية. واذا كان العالم بثبوت الفاعل للمفعول مكتسبا كيف يكون/ (٥٦أ/أ) العلم بما هو مبنى عليه ضروريا بديهيا. فاذا من زعم ان العلم المبنى على العلم المكتسب ضروري وان كان لايتوصل اليه الا بالتوصل الى الاول ولن يتوصل الى الاول الا بالاستدلال وصار هو بهذه الواسطة مستحيل الوصول الا بالاكتساب، والاستدلال كان متحامقا.

وهدا لانه جعل المعرفة لمن عاين المفعول المحكم المتقن بكون / فاعله عالما (٩٧أ/س) قادرا ثابتة بطريق الضرورة حال ماعاين قبل حصول الاستدلال الذى تحصل له به المعرفة بالفاعل ثم زعم ان من المحال / ثبوت المعرفة الضرورية (٥٦ب/ن) قبل هذا الاستدلال. وهذا هو التناقض الظاهر الذى يستنكف عن ركوب مثله من لم يَحْلَ من هذا العلم بطائل.

والله الموفق.

ثم يقال لهم ان كثيرا من اهل الطبائع يجوزون الفعل المحكم من الطبائع وان المنجمين منهم من يجوز ذلك من الكواكب. والمعتزلة يجوزون حصول الافعال المحكمة على طريق التولد عن الميت والنائم والساهى. وثمامة ابن الاشرس يجعل المتولدات افعالا لا فاعل لها وهؤلاء كلهم من ارباب العقول السليمة وارباب العقول السليمة لايختلفون في البديهيات فدل ان

(١) البديهيات: د س ف ق، البديهات: ن (٢) علم: ا د س ف ق، على: ص ن (٤) مبنى: ا د س ف ق ن، معنى: ص (٥) اليه الا بالتوصل: د س ص ف ق ن، ـــ: ا (١٠) له: د س ف ق، ـــ: ق. الاستدلال: د س ف ق ن، الاستبدلال: ص (١١) الاستدلالى: د س ف ق ن، الاستدلال: ا (١٣) يحل: ا س ف ق ن، (اى يتزين: ق هامش)، يجهل: د (١٦) وثمامة بن اشرس يجعل المتولدات افعالا لا فاعل لها: قبل المعتزلة في: ف ق. وبعد (الساهي) في: ا د س ص ن. يجعل: د س ف ق ن، يحصل : ا

دعواهم كون العلم بان الفاعل عالم بديهيا باطلة مجحودة. والله الموفق.

ويقال لهم ما انكرتم من ان يعكس عليكم فيقال العلم بان الفعل المحكم (٧٦ب/ف) يوجب العلم الضروري بوجود علم فاعله / ولا يوجب وجود فاعله الا بالاستدلال لما علم ان قيام العلم بذاته من غير ذات يقوم به محال.

ويقال له ان كان العلم بثبوت الاعراض استدلاليا لا ضروريا لاختلاف العقلاء فيه. فكذا لأيعلم كون الفاعل قادرا عالما الا بالاستدلال لوقوع الاختلاف فيه بين العقلاء على ما ذكرنا.

(٨٧ب/د) ويقال / لعامة المعتزلة لم تقولون ان دلالة الفعل على كون فاعله عالما غير الدلالة على ثبوت علمه. وما معنى كونه عالما أ راجع هو الى الذات فحسب ام الى معنى وراء الذات.

فان قلتم انه راجع الى الذات فحسب فقد مرّ ابطاله وان قلتم انه راجع الى ذات موصوف بصفة.

(٧٩ب/ق) قلنا التقسيم قائم فانا نقول يدل على ذات / موصوف بصفة راجعة الى عين الذات او على ذات موصوف بصفة وراء الذات. فان قلتم يدل على (٩٧ب/س) ذات موصوف بصفة راجعة الى عين الذات فقد مرّ ابطاله / فان قلتم يدل على ذات موصوف بصفة راجعة الى معنى وراء الذات فقد

---

(١) دعواهم: ا د س ف ق، دعوتهم: ص ن. بان: د س ف ق، ـــ: ن. بد يهيا: د س ف ق، بديها: ن (٥) يقال: د س ف ق ص ن، لايقال: ا. لاضروريا: ا ف ق س، ضروريا: ن، لما علم ان قيام العلم بذاته من غير ذات يقوم به محال. ويقال له ان كان العلم بثبوت الاعراض استدلاليا ضروريا: د. فكذا: ا د س ف ق ن، وكذا: ص (٨) لم: ا ف ق ص ن، بم: د س (٩) هو: ق ف ن د، ـــ: س (١١) قلتم: د س ف ق ن ص، قلت: ا (١٢ـــ١٣) ذات موصوف... قلنا ... او على: د س ف ق ن ص، ـــ: ا (١٤ـــ١٥) يدل على ... ابطاله فان قلتم: س ص ف ق ن، ـــ: ا د (١٥) عين: ص ف ق س، غير: ن. (١٥) فان: س ف ق ، وان: ن

اقررتم بالحق وتبين ان الدلالة على كونه عالما هى الدلالة على ان له علما وما ذكر من الانفكاك ممنوع وما ذكر من الدليل باطل.

فانّا لانسلم ان نُفاة الاعراض يعرفون في الشاهد فاعلا. فان المعرفة بالفاعل لن تتصور بدون المعرفة بالفعل. وهم لايعرفون في الشاهد فعلا ليعرفوا به فاعلا وهذا لان الفاعل في الشاهد لايفعل الجسم انما يفعل العرض.

وهولاء ينكرون الاعراض فكيف يعرفون الفعل واذا لم يعرفوا الفعل لايعرفون الفاعل على انا اقمنا الدلالة على ان الفعل المحكم يدل على قدرة الفاعل وعلمه.

فبعد ذلك لاحاجة بنا الى ان نبين ان الدلالة على العلم والعالم دلالة واحدة او دلالتان. والله الموفق.

ووراء هذه الطرق الثلاثة طرق أُخر لاصحابنا رحمهم الله غير انا رأينا الاصوب في التدبير الاعراض عن ذكرها لئلا يطول الكتاب ثم نشتغل بحل شبهاتهم.

فنقول قولهم: لو كانت لله تعالى / صفات لكانت قديمات والقول (٥٧ب/أ) بالقدماء محال. قد سبق في خلال كلامنا الاختلاف بين اصحابنا في اطلاق لفظة القديم على الصفات. فمن جعل القدم معنى وراء الذات لم يجوز اطلاق لفظة القديم على الصفات فاندفع عنه الإلزام.

(١) تبين: ا ف س ق ن، بين: د (٠) الدلالة: ا ف س ق ص ن، الذات: د (٢) ذكر: ا د س ف ق ن، كاكز: ص (٣) في: د س ف ق ص ن، با: ا (٤) في الشاهد فعلا.. لأن الفاعل —: ا (٦) يعرفون —: ا (١٠) دلالتان: د س ف ق ، دلتان: ن (١٤) قولهم: س ف ق، —: ن. (١٥) سبق: د س ف ن تبين: ق، (١٦) القدم: د س ف ق، القديم: ن (١٦) فمن جعل القدم معنى... على الصفات: تكرر في: ص

ومن قال منهم ان القديم هو المتقدم في الوجود او الموجود الذى لا ابتداء لوجوده فانه يقول ان كل صفة قديمة غير إنه لايجوز القول بالقدماء لئلا يسبق الي وهم السامع ان كل قديم من القدماء قائم بذاته موصوف
(٨٨أ/د) بصفات الالوهية / بل يقول ينبغي ان يقال ان الله تعالى قديم بصفاته.
وعند اطلاق لفظة القديم على كل صفة ينبغي ان يقيد فيقال ان القديم
(٥٧أ/ن) القائم بالذات / واحد وله صفات الكمال. كل صفة / قائمة بذات الله
(٧٧أ/ف) تعالى وهي قديمة على معنى ان ليس لوجودها ابتداء وانها في الوجود متقدمة على المحدثات اجمع.

فلم قلتم ان القول بقدماء على هذا الوجه محال وفيه وقع النزاع
(٩٨أ/س) /وما يقوله الاسكافي والصالحي والجبائي من رؤساء القدرية ان القديم هو الله. فالقول بالقدماء قول بالالهة كلام في غاية الفساد. فان احدا لا من ارباب اللغة ولا من اهل الكلام لم يقل ان القديم هو الله. وسمعنا العرب يقولون هذا بناء قديم وشيخ قديم ويريدون به المتقدم في الوجود دون الوصف له بالالوهية.

ويقال في المثل السائر الشر قديم ولا يريدون ان الشر هو الله تعالى واهل الدهر يعتقدون قدم كل جزء من اجزاء العالم. وما اعتقدوا الوهيتها

---

(١) ومن قال منهم: ا س ص ف ق ن، ومنهم من قال: د (٢) ان : د س ف ق، ـــ: ن (٢) ان كل صفة قديمة .. وهو السامع: تكرر في: د (٥) لفظة: لفظ: ق (٧) وهي: د س ص ف ق ، وهو: ا. (٧) وانها: ا ف س ق ن، لانها: د. ابتداء: د س ف ق نص، ابتداء وانها في الوجود متقدمة على معنى ان ليس لوجودها ابتداء: ا (٩) بقدماء: د ف ق ن، بالقدماء : س (١١) فان احدا لا: د س ف ق، فان لا احدا: ص، فان احدا: ا ن. بالالهة: بالهة: ا (١٢) وسمعنا: سمعنا: ف. يقولون: د س ف ق، نقول: ن (١٣) ويريدون: د ف ق ن، فيريدون: س (١٤) له: ف ق ن س، ـــ: د (١٦) كل: تكرر فى: د

على ان هذا كلام يكفي منعه عن الاشتغال بابطاله/فانه يطالب بالدليل (٨٠أ/ق فيقال لم قلت ان القديم هو الاله؟ والعقلاء باسرهم على خلاف هذا على ما ذكرنا من اطلاق اهل اللغة لفظة القديم من غير ارادة الالوهية واعتقاد اهل الدهر قدم العالم من غير اعتقاد الالوهية. ويسمّون الاصنام الهة وان كانوا لايعتقدون قدمها. فانهم كانوا ينحتونها من الخشب والاحجار ويتخذونها من الصفر والنحاس وهذه كلها من اجزاء العالم الذى اعتقدوا كونها مخلوقة لله تعالى على ما قال.

وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ لَيَقُولُنَّ اللّٰهُ. (١)

وما يقولون ان القدم من اخص اوصاف الباري فلو كانت الصفة قديمة لوجدت المشاركة في اخص الاوصاف فتكون الصفة مثلا لله تعالى واذا كانت مثلا له لكانا صفتين او موصوفين وكلا الامرين باطل. هذا كلام صدر عن غاية الجهل.

لانهم بنوا هذا الكلام على مقدمة مجحودة وبعد جريان المساهلة في تسليم المقدمة غفلوا عن شريطة المماثلة ومحلها وبنوا علة المماثلة على امر ممنوع. واثبتوا حكم تلك العلة على اصل الخصوم دون اصلهم. فهذه اربع جهالات وقعوا فيها يستحي عن الوقوع في واحدة منها الريض الخالى عن هذه الصناعة. وبيان هذه الجهالات.

اما الاولى / منها، فنقول بنوا هذا الكلام على كون القدم من أخص (٨٨ب/د)

(١) فانه: ق ن، وانه : س د ف. قلت: د ف ق ن، قلتم: س (٤) الاصنام: د س ف ق، الاجسام: ن (٥) فانهم: د ف ق س ن، كأنهم: ا (١٠) اذا: د ف س ص ن، ان: ا ق. كانت: كان: س (١٣) الكلام: ا د ف س ق، ـــ: ص ن (٠) المساهلة: د س ف ص ق ن، المشابهة: ا (١٥) من: (تلك العلة) الى (كانت دائمة) ص ٣٠٧ سطر ٦ موجود فى: أ د س ف ق، ناقص فى ب ص ن (١٦) الخالي ا ق س ف، الغالي: د (١٨) القدم: س ف ق ، القديم: ا، المتقدم: د

(٩٨ب/س) اوصاف الباري / جل وعلا. وهذا ممنوع. ويقال لهم: لم قلتم ذلك فان قالوا، قلنا ذلك لان الموجود وصف عام يشتمل على القديم والمحدث. واذا قيل انه تعالى قديم فهو وصف للموجود بصفة يختص بها عن غيره من الموجودات. ثم ليس في القديم صفة اخص من القدم فكان هو وصفا خاصا لا اخص منه. قيل وهل وقع النزاع الا في هذا.

اليس ان خصومكم يقولون: القديم اما ان يكون قائما بالذات وهو ذات (٧٧ب/ف) الباري جل وعلا/واما ان يكون غير قائم بالذات وهو صفاته تعالىٰ. فكان وصف القديم شاملا على الذات والصفات واخص من القديم الذات و الصفات. وعندكم لا اخص من القديم. فاذا هذه مقدمة مجحودة. لايمكنهم اثبات هذه المقدمة الا باقامة الدليل على نفي قديم غير قائم بالذات. واختصاص صفة القديم بالذات فحسب.

ولو امكنكم اثبات هذا لوقعت لكم الغنية عن التمسك بهذه المقدمة فاذاً هذا منكم تعلق بدليل لاتثبت صحته الا بثبوت المدلول. وكل دليل هذا سبيله؛ فهو باطل.

لانه لايمكن اثبات المدلول الا بثبوت الدليل ولا يمكن اثبات الديل الا بثبوت المدلول. فلا يتوصل الى اثبات احدهما البتة كمن وقع في بئر ولا يمكنه الخروج الا باحضار الحبل، ولا يمكن احضار الحبل الا بخروجه، (٨٠ب/ق) فامتنع كل واحد منهما. او كمن اقفل / بابا وترك المفتاح في البيت. ولا يمكن فتح الباب الا باخراج المفتاح ولا اخراج المفتاح الا بفتح الباب فامتنع الأمران جميعا. وكذا هذا. والله الموفق.

---

(٢) الموجود: ا ف س ق، الوجود: د (٥) هذا: ا س ف ق، هذا لان القدين نوعان: احدهما قائم بذاته والثانى قائم بغيره والذى قام بذاته هو الله تعالى والذى قام بغيره صفاته فهذه مقدمة مجحودة: د (٧) فكان: د س ف، وكان: ق (٨) الذات والصفات: ا د س الصفات والذات: ف ق، (١٠) يمكنهم: د ف ق، يمكنكم: س

واما الجهالة الثانية، فهى الجهل بشريطة المماثلة ومحلها. وهى ان المماثلة لن تثبت الا بشريطة المغايرة بين المتماثلين. وكذا الموافقة والمخالفة. وهذه كلها اوصاف المتغايرين. ومحلها المتغايران ولا مغايرة بين الذات والصفات على ما نبين بعد هذا. فكانت شريطة المماثلة / ومحلّهما (١٩٩أ/س) معدومين فكان القول بالمماثلة محالا.

واما الجهالة الثالثة، فهى انهم جعلوا علة المماثلة الاشتراك / في اخص (١٨٩أ/د) الاوصاف. وهذا مذهبهم. ويخالفهم خصومهم في ذلك على مابينا. وقررنا فساد ذلك فكان التعلق به لابطال مذهب من لايساعدهم على ذلك باطلا .

واما الجهالة الرابعة، فهي اثبات حكم علة المماثلة على مذهب خصومهم دون مذهبهم. فهي ان علة المماثلة عندهم الاشتراك في وصف واحد وهو أخص الأوصاف.

والاشعرية يقولون ان علة المماثلة الاشتراك في جميع الاوصاف، فكانت العلة عندهم عامة فكان الحكم عاما. فلما اشترك البياضان في جميع الاوصاف كانت المماثلة بينهما ثابتة في جميع الاوصاف، فكانا مثلين من جميع الوجوه. واذا كان كذلك فكانت علة المماثلة عندهم الاشتراك في اخص الاوصاف، كان الحكم وهو المماثلة، ثابتا في اخص الاوصاف لا في الجميع. فان البياضين كانت المماثلة الثابتة بينهما في حق كونهما بياضين لثبوت الاشتراك بينهما في وصف البياض لاغير.

فامّا استواء البياضين في كونهما لونين عرضين موجودين فغير ثابت باشتراكهما في وصف البياض، بل باشتراكهما في الوجود والعرضية واللونية لوجوب اقتصار الحكم على قدر العلة.

---

(١) فهي: د، وهي: ق ف س (٢) وهذه: د س ف ق، هذه: ا (٧) بينا وقررنا: ف ق، قررنا وبينا: ا د س. التعلق: س ف ق، التعليق: د (١٠) فهي: س. ف ق، وهي: ا د (١٣). اشترك: ا ف ق س، اشتركا: د

واذا عُرف هذا ثبت ان اشتراك الذات والصفة في صفة القدم يوجب (٧٨أ/ف) استواءهما / في صفة القدم لاغير. والخصوم لايأبون هذا. فاما استواؤهما في كونهما الهين او موصوفين او صفتين فليس بحكم لاستوائهما في القدم. فاذا اثبتوا الاستواء في هذه الاوصاف لوجود الاشتراك في اخص اوصاف النفس وهو صفة القدم فقد اثبتوا المماثلة من جميع الوجوه كما هو مذهب الاشعرية لوجود الاشتراك في اخص الاوصاف على ما هو مذهبهم دون مذهب الاشعرية فكان الخطأ فيه من وجهين.

(٩٩ب/س) احدهما اثبات حكم العلة زيادة على قدر العلة / وهو محال. والثاني اثبات حكم العلة التى هى علة عندهم على الخصوص على طريق العموم والشمول كما هو حكم علة الخصوم. وفساد هذا ظاهر. لما ان كل ذلك (٨١أ/ق) خارج عن / قضية العقول وجهل بخاصية الحد والمحدود والعلة والمعلول.

وهذا ليعلم ان من دأب المعتزلة التهويل بلا تحصيل والتعويل على التخييل. وكل كلام لهم لو عرض على قوانين الاصول ومقتضيات العقول لظهر انه فريعة كسراب بقيعة. والله الموفق.

(٨٩ب/د) وما قالوا ان الله تعالى لو كانت له صفات لكانت باقيات / ويستحيل بقاؤها بالبقاء. وعندكم بقاؤها بذواتها غير جائز ولو جوزتم لهدمتم قاعدتكم. نجيب عن ذلك فنقول. والله الموفق.

ان قدماء اصحاب الصفات كانوا يقولون ان الله تعالى باق بصفاته. وامتنعوا عن وصف كل صفة بالبقاء، فلم يقولوا علمه باق، ولاحياته ولاقدرته.

---

(١) صفة: س ف ق، ــ: ا د (٢) استواءهما: د ف ق، استواء: س (٥) النفس وهو صفة القدم: س، القدم وهو سفة النفس: ق، النفس: ا ف، التعيين: د (١٤) يظهر: أ س ف ق، لظهر: د ق هامش، قريعة: ا، فريعة: د ف ق، قزيعة: س. كنسراب: لسراب: ف (٢) والله الموفق. ف س ق، وبالله التوفيق: د

ويقولون ثبت لنا بالدلائل أن لله تعالى صفات ازليةً قائمة به. وثبت استحالة كون الباقي باقيا بلابقاء بالدليل. وثبت ايضا استحالة قيام البقاء بالصفات بالدليل. وحصل من مجموع هذه الدلائل وجوب القول بالصفات ووجوب الامتناع عن الوصف بكونها باقية. الا ان هذا الكلام تتعذر تمشيته. لان الخصوم يقولون ان لم تكن الصفات دائمة فهي فانية. وان كانت دائمة/بان كانت موجودة في الازل وهى للحال موجودة وتوجد ابدا لا الى نهاية فلن يتصور دائم لايكون باقيا.

فاشتغل الاشعري بجواب هذا. وقال انا اسلم ان علم الله تعالى باق وكذا سائر صفاته ولا اقول انها باقية بلا بقاء ليلزمني هدم اصلى بل اقول انها باقية ببقاء فان بقاء ذات الله تعالى بقاء للذات وبقاء للصفات ايضا. وبقاء الذات بقاء لنفسه ايضا. لانه ليس غير الذات.

فاذا الزم عليه القول ببقاء الاعراض بان يقال ان في الشاهد / البقاء القائم (١٠٠أ/س) بالذات ينبغي ان يصير بقاء لجميع صفات ذلك الذات فتصير الاعراض باقية.

اجاب ان بقاء الجواهر لايكون بقاء للاعراض القائمة بها لان الاعراض القائمة بالجواهر غير الجواهر. والبقاء القائم بشيء لايكون بقاء لما هو غيره. فاما في الغائب، فالصفات ليست باغيار للذات / فيكون البقاء القائم (٧٨ب/ف) بالذات بقاء لما ليس بغير الذات فاتضح الفرق. ولان بقاء الجوهر لو جعل بقاء لِلاعراض القائمة به لما تصورت المغايرة بين الجوهر وبين

(٦) من (تلك العلة) ص ٣٠٣ سطر ١٥ الى (كانت دائمة) ـــ: ب ص ن (٩) ليلزمني ... اصلى: ا د س ف ق، ليلزمه ... اصله: ن ص. بلا بقاء: ا س ص ف ق ن، بالبقاء د (١٠) الزم: د س ف ق، لزم: ا ص ن (١٤) بها لان ... القائمة: د س ف ق ص، ـــ: ا ن. (١٤ ، ١٥) الجواهر: د س ف ق، الجوهر: ن (١٦) باغيار: ا د س ص ف ق، باعيان: ن (٠) بغير الذات: ا د س ف ق، تغير للذات: ص ن (١٨) به: ا د س ف ق، ـــ: ص ن

الصفات ولاعدمها مع بقاء الجوهر لما ان بقاء الجوهر لما جعل بقاء لها. فما دام الجوهر باقيا كان بقاؤه موجودا. وكان بقاؤه بقاء لاعراضه.

والقول بعدم ما وجد بقاؤه محال. فاذا استحال عدمها مع بقائه استحال عدمها مع وجوده ويستحيل ايضا وجودها مع عدمه اذ لاقيام للاعراض (٨١ب/ق) بدون الجواهر فصار كل جوهر مع / ماله من الاعراض مما يستحيل (٩٠أ/د) وجود احدهما مع انعدام صاحبه فبطل / حد الغيرين. وحيث رأينا ان الاعراض تغاير الجواهر التى تقوم بها وانها تنعدم مع بقاء الذات علم (٥٧ب/ن) ان بقاء الجوهر / لم يكن بقاء لما قام به من الاعراض. وفي حق الغائب مثل هذا الدليل منعدم.

الا انا نقول ان ماذكره الاشعري فاسد لان الخصوم يقولون ان الصفة عندكم ان لم تكن غير الذات فلم تكن عين الذات. فلم جعلتم البقاء القائم بالذات بقاء لما ليس بالذات. ولما لم يقم به البقاء.

الا ترى ان بقاء الجوهر لم يجعل بقاء لاعراضه وانما لم يكن كذلك لان العرض ليس هو الجوهر لا لما انه غيره بل وصف المغايرة فصل في الباب. لانه لايمكن ان يقال ان بقاء الجوهر لم يصر بقاء لما قام به من العرض لانه غيره. لانه انما كان غيرا له لان بقاء الجوهر لم يجعل بقاء له فانعدم مع وجود الجوهر. فكان غيره.

---

(٢) وكان: ا س صر ف ق ن، فكان: د (٠) بقاء لاعراضه: ا د س ف ق ن، تعالى اعراضه: ص (٣) فاذا: س، واذا: د ف ن، اذا: ق (٤) ويستحيل: ا س ص ف ق، فيستحيل: د (٧—٨) التى تقوم: ... الجوهر: د ف س ص ق ن، ـــ: ا (٩) منعدم: ا د س ص ف ق، متقدم: ن (١١) عندكم: د س ف ق، عندك: ا ص ن (١٤) فصل: د ن، فضل: س ف ق، (١٥) العرض: ا س ص ف ق ن، الاعراض: د غيراً: س ف ق، غيره غيرا: ن (١٦)اله : د س ف ق، ـــ: ن

ولو جعل بقاء الجوهر بقاء لاعراضه لما صارت اغيارا له، لانها حينئذ كانت لاتنعدم مع بقاء الجوهر فاذا كان السبب لكونها اغيارا للجوهر امتناع جعل بقاء / الجوهر بقاء لها فمن جعل كونها اغيارا له علة (١٠٠ب/س) لامتناع جعل بقاء الجوهر بقاء للاعراض فقد قلب القصة.

والذى يحقق فساد ما ذهب اليه الاشعري ان بقاء الله تعالى لو كان بقاء لصفاته لانها ليست باغيار له للزم ان تكون حياته حياة لذاته ولجميع صفاته لانها ليست باغيار له. وكذا علمه وقدرته وسمعه وبصره فتصير كل صفة حية قادرة عالمة سميعة بصيرة مريدة. وهذا هو وصف الربوبية فتصير كل صفة موصوفة بالالوهية والربوبية فيؤدى الى القول بالالهة وهذا كفر وابطال للتوحيد فلم يستقم هذا الجواب.

والذي عليه الاعتماد من الجواب عن هذه الشبهة وهو ان الدليل قد قام على ثبوت هذه الصفات على وجه يخضع المنصف له وينقاد ولايتخالجه ريب ولاشك. وكذا الدليل قام على كون حدوثها ممتنعا محالا. وكذا الدليل قام على استحالة عدمها وحصل العلم بهذه المقدمات انها دائمة لامحالة.

وعلم بالبديهة ان القول بدائم ليس بباق محال. وقد قام الدليل على ان القول بباق لابقاء له محال. وقد قام دليل امتناع قيام المعنى بالصفة / (٧٩أ/ف) ولا وجه الى انكار شيء من هذه المقدمات لثبوت العلم على طريق التيقن / بهذه المقدمات والجمع بين هذه المقدمات في الظاهر ممتنع، (٥٨ب/أ)

---

(١) لانها: د ف ق ن، لانه: س (٢) الجوهر: ا د س ص ق ن، الجواهر: ف (٤) قلب: ا د ف ق س ن، قلت: ص (٦) للزم ان ... باغيار له: ا س ف ص ق ن، ـــ: د (٧) علمه وقدرته: س ف ق، قدرته وعلمه: ن (١٠) بالالهة: د س ف ق ن، بآلهة: ا (١٢) عن: ا د س ص ف ق، عين: ن (١٣) يتخالجه: ا د س ف ق ن، يتحايجه: ص (١٦) بدائم ليس: ا س ص ف ق ن، ـــ: د (٠) على: د س ف ق، ـــ: ا ص ن. (١٧) لابقاء له: د س ص ف ق ن، ـــ: ا

(٩٠ب/د) ودفع / بعضها ممتنع ايضا لقيام دليل ثبوته ولمساواته غيره من المقدمات في صحة الثبوت.

واذا كان الامر كذلك وجب البحث عما يوجب زوال الامتناع ثبوت (٨٢أ/ق) هذه المقدمات اللاتي تثبت كل واحدة منهن بدليل / لامدفع له فوجدنا ذلك فقلنا بثبوت الصفات لقيام الدليل وببقائها ودوامها وثبوت البقاء لها وامتناع كونها باقية بدون البقاء من غير قيام معنًى بها.

ووجه ذلك ان كل صفة من صفات الله تعالى تكون صفة لله وتكون بقاء لنفسه فيكون العلم علما للذات فكان الذات به عالما ويكون العلم بقاء لنفسه فيكون باقيابقاء هو نفسه.

(١٠١أ/س) وكذلك بقاء الله تعالى بقاء له وبقاء لنفسه ايضا / فيكون الله تعالى به باقيا وهو بنفسه ايضا باق.

هذا كما ان الجسم كائن في مكان بكون يخصه لولا ذلك الكون لما كان مختصا بهذا المكان المعين وهذا الكون معنى زائد على ذات الجسم غير راجع الى الذات. وانه كان موجودا قبل هذا ولاتمكن له بهذا المكان ثم يزول التمكن وذاته موجود. والعرض وهو السواد القائم بمحل كائن في هذا المحل المخصوص مع جواز ان لايكون مختصا به.

فان الله تعالى كان عالما بهذا السواد في حالة العدم وكان قادرا ان يوجده في محل آخر. فاذا اختص بهذا المحل مع جواز ان لايكون

(٢) في: ا س ص ف ق ن، و: د (٤) واحدة: د س ص ف ق ن، واحد: ا (٥) فقلنا: ا د س ف ق ن، فعليا: ص (٦) لها: د س ص ف ق ن، بها: ا (٨) فكان: ا ف س ق ن، وكان: د (٩) فيكون باقيا ببقاء هو نفسه (وكذلك بقاء الله ... بقاء لنفسه ــ : ا ) : ا س ص ف ق ن، ــ: د (١٢) هذا: ا س ص ف ق ن، كذا هذا: د (١٤) وانه : د س ق ف، فانه: ن (١٧) حالة: س د ف ق، حال: ن (١٧ــ١٨) وكان قادرا ان يوجده (يوجد: س) ... جوازان: ا د ف س ق، ــ: ن. وكان قادرا ... بهذا المحل ــ: ص

مختصا به كان كائنا. ولا بد من ان يكون / كائنا بكون، واستحال (٧٤ب/ص) قيام كون هو غير ذاته بذاته، فكان كائنا بكون هو نفسه.

وكذا كون الجسم في مكان كان كائنا في الجسم لقيامه به مع جواز ان لايكون مختصا به. ولاوجه الى القول بكونه كائنا بكون قائم به فكان كائنا بكون هو نفسه اذ محال ان يكون كائنا لابكون. فكذا هذا والايضاح بنظير الكون للاجسام والاعراض واثبات كون العرض راجعا الى ذاته مما ذهب اليه بعض اصحاب الصفات. (٥٨أ/ن)

منهم / ابو اسحاق الاسفراييني ذكره في كتابه المسمي بتعجيز المعتزلة وغيره من الكتب وبدون الايضاح بالنظير تثبت صحة هذا الكلام لما مر من قيام الادلة المثبتة لذلك. ولايقال بان البقاء اذا جعل بقاء للذات يستحيل ان يكون بقاء لنفسه لانه يؤدي الى القول بحصول باقيين ببقاء واحد وهو محال فان حصول متحركين بحركة واحدة واسودين بسواد واحد محال.

لانا نقول بان حصول باقيين ببقاء واحد انما يستحيل اذا كان احد الباقيين مما يستحيل ان يكون بقاء لنفسه ولا يصير باقيا الا بقيام البقاء به وقيام بقاء واحد بذاتين / محال، فاستحال صيرورتهما باقيين ببقاء واحد. (٩١أ/د)

فاما اذا كان احد الباقيين بكون بقاء لنفسه ثم يقوم بالباقي الاخر كان كل واحد منهما باقيا / ولم يستحل ذلك لانه لم يؤد الى قيام بقاء بذاتين (١٠١أ/س) وهو علة الاستحالة واعتبر بكون الجسم. فان الجسم يكون به كائنا / (٧٩ب/ف) والكون نفسه يكون كائنا بكون هو نفسه ولم يكن ذلك محالا.

(١ـ٣) لايكون... لقيامه به: ا د س ص ف ق، ـــ: ن (٥) بكون: ا د س ف ق، يكون: ن (٦) بنظير: د ف ق س ص ق ن، بنظر: ا (٨) كتابة: د س ف ص ق ن، كتاب: ا (٩) بالنظير: د س ص ف ق ن، بالظفر : ا (١٠) لذلك: د س ف ص ق ن، كذلك: ا (١٥) فاستحال: ا س ص ف ق ن، واستحال: د (١٦) فاما: د س ف ق ص ن، واما: ا (١٨) فان الجسم: د س ف ق، ـــ: ن

(٧٢ب/ق) فكذا هذا. ويعرف ذلك بضرورة الدليل / فان قالوا لو جاز هذا لجاز (٥٩أ/أ) ان يكون / علم الله تعالى علما له ولنفسه فيكون الذات به عالما وهو ايضا بنفسه عالم.

والجواب عنه ان هذا محال لان العلم لايتصور ان يكون حيا فلا يتصور ان يكون عالما لاستحالة عالم لاحياة له بخلاف البقاء ولانا اذا عرفنا بضرورة الدليل ان العلم بقاء لنفسه لم يجز ان يكون علما لنفسه لانه لو كان كذلك لاستفاد العلم وصفين مختلفين وهما كونه باقيا عالما بشيء واحد وهو محال.

فان قالوا هذه الاستحالة ثابتة هاهنا فان العلم لما كان بقاء لنفسه كان الذات عالما بما هو بقاء والعلم بنفسه باقيا مما هو علم وهذا محال ايضا.

قيل انما يكون ذلك محالا ان لو كان العلم علما لما هو بقاء له وبقاء لما هو علم له وليس الامر كذلك بل هو علم للذات وليس ببقاء له وبقاء لنفسه وليس بعلم له.

وهكذا الجواب عن قولكم ان الحياة ينبغي ان تكون عالمة لانها تكون حياة للذات علما لنفسها لانها لما كانت بقاء لنفسها لايتصور ان يكون علما لنفسها وكذا لايتصور ان تكون حياة لنفسها لهذا المعنى.

ولانها لو كانت حياة لنفسها لكانت حية ويستحيل ان تكون قادرة عالمة والقول بحي يستحيل ان يكون عالما قادرا محال.

(١) فكذا: س د ف ق، وكذا: ص، كذا: ن (٢) علما: ا س ف ق ص ن؛ عالما: د (٥) عالم: س ف ق، علم: ن (٦) علما: د س ف ق ص ن، عالما: ا (٧) باقيا عالما: ا د ص ن س. عالما باقيا: ف ق، (٩) ههنا: د س ف ق ص ن، هنا: ا (١٠) هو: د س ف ق ص ن، ـــ: ا (١٢) للذات: د س ف ق، الات: ن (١٦) لانها: ا د س ص ن، لهذا: ف ق (لانها هامش)ـــ لكانت: ص ف ق ن، فكانت: ا د س . حية: ا س ص ف ق ن، حياة: د (١٧) والقول: د س ف ق، فالقول: ن

فان قيل يلزمكم على هذا الاصل القول بجواز بقاء الاعراض فيكون كل عرض بقاء لنفسه فيكون السواد سوادا للجسم القائم بنفسه بقاء لنفسه.

قيل لهم ان العرض لايجوز ان يكون بقاء / لنفسه لان كل عرض محدث (٧٥أ/ص) وفي اول ما دخل في حيز الوجود يستحيل ان يكون باقيا لانه عبارة عن الدوام، ولا دوام / في تلك الحالة ونفسه في تلك الحالة موجودة (١٠٢أ/س) ولم يكن بقاء لما بينا من الاستحالة فلم يكن باقيا ببقاء هو نفسه لان نفسه ليست ببقاء لانها في تلك الحالة التى بينا موجودة ولم يكن بقاء اذ لو كانت نفسه بقاء لنفسه لكانت نفسه باقية في تلك الحالة لاستحالة حصول بقاء لاباقى به.

وهذا بخلاف صفات الله تعالى. فانها لم تكن محدثة لتكون / لها حالة (٩١ب/د) لم تكن فيها باقية ولاذاتها كان بقاء بل كانت ازلية فلم يوجد فيها دليل استحالة كونها بقاء لا نفسها وقد قام دليل كونها بقاء.

وبهذا يجابون عن قولهم ان البقاء في الشاهد ينبغي ان يكون جائز البقاء لانه في اول ما دخل في حيز الوجود بقاء.

فانا نقول نعم هو في تلك الحالة بقاء ولكن للذات الذى كان بقاء له. فاما لنفسه فليس ببقاء للحال لاستحالة كونه باقيا في تلك الحالة. والله الموفق.

وثبت بهذا انا لم نقل بباق بلا بقاء ولابقيام صفة بصفة. فان قالوا

---

(٢) بقاء: ا د س ف ق ن، تبعا: ص (٤) وفي: ا د س ص ق ن، في: ن (٦) ونفسه في تلك الحالة: د س ف ق، ـــ: ن (٨) بقاء لنفسه لكانت نفسه: د س ف ق، ـــ ن (٧) بينا: ا د س ق ص ن، بيناها: ف (٨) باقي: ا د س ف ق، باقي له: ص ن (١٢) لانفسها: ا د س ف ق، لا انفسها: ص ن. بقاء: س ف ق، باقيا: ن (١٥) في: د س ف ص ق ن، ـــ: ا (١٨) انا لم نقل: ا د س ف ق ن، ان لم يقل: ص

(٨٣أ/ق) لما جاز لكم ان / تقولوا ان علم / الله تعالى باق ببقاء هو نفسه (٥٨ب/ن) لم لم يجز لابى الهذيل ان يقول ان الله تعالى عالم بعلم هو نفسه.

قلنا انا لما قلنا ان بقاء العلم نفسه قلنا ان العلم بقاء وهذا جائز وهو (٨٠أ/ف) يقول / علم الله تعالى ذاته ولا يقول ان ذاته علم وهذا محال. ولو قال ذلك لكان ايضا محالا. ولانه كما يجعل علمه ذاته كذا يجعل قدرته وسمعه (٥٩ب/أ) وبصره / وبقاءه ذاته فيجعله حيا بما هو علم قادرا بما هو حياة، سميعا بما هو قدرة. وهذا كله محال.

ونحن اذا قلنا ان العلم بقاء لم نقل انه قدرة او سمع او بصر. فكان ما قاله محالا. وما قلناه صحيحا. والله الموفق.

ثم ان بعض اصحاب الاشعري نسب هذا الجواب الى الاشعري ولا يوجد هذا في شيء من كتبه نصا وانما اعتمد عليه ابو اسحاق الاسفراييني وهو اخذه عن ابي الحسن الباهلي تلميذ الاشعري.

وقد ذكر الشيخ الامام ابو منصور الماتريدي رحمه الله تعالى في كتبه (١٠٢ب/س) ما يكون اشارة / الى هذا الجواب وان كان ظاهر مذهبه ما هو اختيار اوائل اصحابنا رحمهم الله.

واما شبهتهم ان الله تعالى لو كانت له صفة لكانت غير الله والقول بوجود غير الله في الازل محال فهو تحكم محض ودعوى متجردة عن البرهان ويكفي المنع وابطال ما يجعلونه حدا للغيرين جوابا عنه فيقال لهم لم قلتم

---

(٢) لم لم يجز: ا د س ف ق، لم لايجوز: ن ، لايجوز: ص (٤) ولا: ف ق ن، فلا: د س (٥) محالا: ا س ف ق ص ن، محال: د (٦) هو: ا د س ف ق ن، ــ: ص. سميعا: د ف ق ن، سمعا: س (٩) والله الموفق: ا ص ن، ــ د س فب ق. الاشعري: د ف ق ن، الاشعرية: ص (١٣) الماتريدي: ا ص ن، ــ: د س ف ق. الشيخ (الامام: ق): س ق (١٦) والقول: ا س ص ف ق ن، اذ القول: د

ذلك وما حد الغيرين ليظهر بمعرفته انا اثبتنا في الازل ما هو غير الله.

فزعمت الكرامية ان حد الغيرين هو الشيئان وربما قالوا الموجودان ثم لما كان ذات الله تعالى شيئا وصفته ايضا شيء فهما شيئان فكانا غيرين ولهذا قالت الكرامية ان صفة الله تعالى غير الله. وساعدهم ابو العباس احمد بن ابراهيم القلانسي الرازي من متكلمي اهل الحديث على التحديد. وزعم ان الغيرين هما الشيئان الموجودان الا انه مع هذا يساعد غيره من اهل السنة ان صفة الله تعالى لا هو ولا غيره غير انه:

يقول انى لا اقول ذات الله تعالى وصفته شيئان ولو قلت ذلك للزمني ان اقول هما غيران، بل اقول ذاته شيء وصفته شيء فهما شيء وشيء ولا اقول هما شيئان. وهذا الحد فاسد. فان الغيرين من الاسماء الاضافية كالاب والابن والعلو والسفل واشباه ذلك.

ولهذا لايطلق الاسم على ذات ما الا باعتبار وجود اخر والشيء اسم ذاتي يستحقه المسمي به باعتبار ذاته. ولفظة الحد مع لفظة المحدود بمنزلة الاسمين المترادفين لاتفاوت بينهما البتة فمن جعل احد اللفظين حداً للاخر فهو قليل المعرفة بحقائق الاسامي وانواعها وشرائط صحة التحديد. والله الموفق.

وزعم ابو هاشم من المعتزلة ان الغيرين مذكوران لايكون احدهما جملة يدخل تحتها الاخر. واحترز / بهذا عن الواحد من العشرة. (٨٣ب/ق)

(١) ماحد: ادس ف ق ن، ماخذ ص. (١) اثبتنا: د س ص ف ق ن، ابينا: ا (٣) فكانا: ا د س ف ص ق، مكانا: ن (٦) وزعم (فزعم: ق) ان الغيرين هما: د س ف ق، فزعم الغيران: ا، فزعم الغيران هما: ص، فزعم الغير انها: ن (٨) للزمني؛ د س ف ق ص ن، لزمني : ا (١٠) الغيرين: س ق د ف، الغير: ن (٠) الاسماء: د س ص ف ق ن، اسماء: ا (١٥) الاسامي: ا س ص ف ق ن، المعاني: د (١٧) وزعم: د ص ف ق ن، فزعم: ا س (١٨) تحتها: د س ف ق، تحته: ن

(١٠٣أ/س) والانسان مع اعضائه / فان كل عضو من الانسان ليس غير الانسان وان كان لايقال له هو.

وكذا الواحد من العشرة ولكن كان الانسان جملة يدخل تحتها كل عضو معين وكذلك العشرة جملة يدخل تحتها الاحاد. فكان كل واحد داخلا تحت العشرة وهذا التحديد فاسد لان لفظه المذكور كما يتناول الموجود يتناول المعدوم واطلاق اسم الغير على المعدوم فاسد ياباه اهل اللغة بل (٨٠ب/ف) هو اسم يتناول احد الموجودين/باعتبار الاخر ثم هو على اصله غير مطرد. فان الاحوال عند هم مذكورات وليست احداهما جملة تدخل تحتها الاخرى ومع ذلك ليست بمتغايرات وتجاهله ان الاحوال ليست بمذكورة (٦٠أ/أ) فاسدة لانه ذكرها / حيث اثبتها ليصير الذات بها مستحقا اسم العالم والقادر. ثم اشتغال ابي هاشم بافساد القول ان الصفة لاهى الذات (٥٩أ/ن) ولاغيره / وعده هذا خروجا عن المعقول مع زعمه ان الاحوال لاهى الذات ولا غيره ومساواتنا في ذلك ثم اشتغاله بالتجاهل انها ليست بمذكورة ولا غير مذكورة ولا معلومة ولا لامعلومة ولاموجودة ولامعدومة غاية في الوقاحة وقلة المبالاة من التخبط في دين الله تعالى. وقال بعض المعتزلة الغيران هما المختلفان في الوصف وهذا باطل على اصلهم. فان من مذهبهم ان قيام سوادين في وقت واحد فى محل واحد جائز وهما غيران ولا يختلفان بوصف ما ثم هو باطل عند الجميع

(١) مع : د ف ق ن، من: س (٣) ولكن: د س ف ق، لكن: ن (٤) كذلك: د س ف، كذا: ق ن، يدخل: د س ف ق، دخل: ن فكان: ا د س ص ق ن، وكان: ف (١٠) فاسدة: د س، فاسد: ا ف ص ق ن. ليصير: د س ف ق، البصير: ن (١٢) عده: ا س ف ق ص ن، حده: د (١٥) لالامعلومة: ا د س ص ق ن، لاغير معلومة: ف (١٧) من: ا س ق ص ن، ـــ: د.
في محل واحد: متأخر عن: في وقت واحد: ا س د ص ن، متقدم: في: ف ق. غيران: ا د س ص ف ن، غيران باتفاق المتكلمين: ف

بالواحد من العشرة واليد من الادمي فان الواحد مع العشرة يختلفان في الوصف وكذا اليد مع الادمي ولا تغاير. وبهذا يبطل قول / من يقول (٩٢ب/ب) ان ما ليس بالشيء فهو غيره فان الواحد ليس بالعشرة وليس بغيرها وكذا اليد من الادمي فان اتبع واحد منهم راي جعفر بن حرب وزعم ان الواحد من العشرة غير العشرة، واليد من الادمي غيره.

قيل هذا فاسد لم يقل به احد من المتكلمين / الا جعفر بن حرب (٧٦أ/ص) وخالفه فيه جميع اخوانه من اهل الاعتزال. وعد هذا من جهالاته وهذا لان العشرة اسم / يقع على مجموع هؤلاء الافراد فكان متناولا كل فرد (١٠٣ب/س) مع اغياره. فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لانه من العشرة ولن تكون العشرة بدونه.

وكذا اسم زيد يقع عليه باعتبار هذه الاعضاء فكان متناولا مجموع هذه الاعضاء. فاذا قيل يد زيد غيره كانت اليد غير نفسها وربما يشكل هذا في يد الادمي لبقاء الأسم بعد فوات اليد وزواله عند فوات الواحد من العشرة الا ان بقاء الاسم من الادمي كان لان علة استحقاق الاسم هو التركب المخصوص والصورة المخصوصة وبفوات اليد بقى اكثر ذلك فبقى/ (٨٤أ/ق) الاسم لبقاء علة الاستحقاق.

وبهذا لايثبت ان عند قيام اليد لم يكن اسم الادمي متناولا اياها وعند ثبوت التناول لو اثبتت المغايرة لصارت اليدغير نفسها كما في الواحد من العشرة وفي العشرة بفوات الواحد زال الاسم. لان علة استحقاقه القدر المخصوص اذ هي من اسماء الاقدار وقد زال ذلك القدر وثبت

(٢) وبهذا: ا س ص ف ق ن، فبهذا: د (٨) فكان: س ف ق ن، وكان: د (١٠) لن: ا ص ف ق ن، ان: د س (١١) مجموع: د س ن، جميع: ق ف (١٢) يشكل: د س ف ن، يشكك: ق (١٥) بقى : ا د ف س ق ن، نفى: ص. فبقى: فنفى: ص. التركب: د ف ق، التركيب: س ن (١٥) ذلك: د س ف ق، ـــ: ص ن (١٧) متناولا: ا د س ص ف ق، ميتاولا: ن

قدر اخر هو علة استحقاق اسم اخر فزال الاسم. وثبوت الفرق من هذه الجهة بين اليد من الادمي والواحد من العشرة لايوجب التفرقة بينهما في كون الاسم متناولا لجميع الافراد في كل واحدمنهما واستحالة كون الفرد غير الجميع لتناول اسم الجميع اياه.

ووراء هذا في تقرير استحالة جعل اليد غير الادمي كلام ذكرته في بعض المواضع اعرضت عنه هاهنا لئلا يفوت الايجاز المشروط في اول الكتاب. والله الموفق.

(٨١أ/ف) /وقال بعض المعتزلة الغيران هما اللذان يصح ان يعلم احدهما ويجهل الاخر وهذا باطل لان الشيء يعلم بجهة ويجهل بجهة كمن يعرف السواد انه لون ولا يعرف انه مستحيل البقاء فان جعلوا كل جهة غير صاحبتها فقد جعلوا العرض الواحد الذى هو غير متجزىء شيئين متغايرين والقول (٩٣أ/د) بتعدد الواحد وتغايره محال . / وان لم يجعلوا كل جهة / غير الجهة (١٠٤أ/س) الاخرى ابطلوا التحديد.

وقال على بن عيسى النحوى حقيقة غير ما صح ان يثنى مع المضاف اليه نحو الرجل غير زيد فهما اثنان وقد احترزبه عن الواحد من العشرة. واليد من الادمي. وبيان ذلك ان الاضافة تنقسم الى قسمين اضافة بتقدير كلمة من وهى اضافة البغض الى الكل واضافة بتقدير اللام وهى المسماة عند النحويين اضافة تمليك. وفي الاضافة بتقدير من لايصح ان يثنى (٥٩ب/ن) المضاف مع المضاف اليه لان اسم / المضاف اليه يتناول المضاف كما يقال

---

(١) وهو: ف ق، هو: س ن (٣) متناولا لجيمع: ا د س ص ف ف، ميتاولا بجميع: ن (٦) ههنا: ا س ص ق ن، هنا: د ، ـــ: ف (١٣) مع: ا س ص ف ق ن، من: د. يثني: ا د س ف ق ن، يبنى: ص (١٤) به: د س ص ف ق ن، يد: ا (١٦) المسماة: ق ن د ف، المسمى س (١٧) يثنى: ا د س ف ق ن، يبني: ص

خاتم ذهب وسِوار فضة فلا يكون بين المضاف والمضاف اليه تغاير وكذا هذا في قولك يد زيد وواحد من العشرة لان اسم المضاف اليه يتناول المضاف مع اشياء / اخر. فاما في الاضافة بتقدير اللام، فاسم (٧٦ب/ص) المضاف اليه لايتناول المضاف كما في قول الرجل دار زيد، وغلام عمرو، فيتصور ضم احدهما الى صاحبه فكانت تثنية. فاما في الفصل الاول فلا يتصور الضم المضاف داخل تحت المضاف اليه ولو ضم اليه لضم الى نفسه وهذا محال.

ثم اضافة العلم الى الله تعالى لايكون بتقدير كلمة، من، بل يكون بتقدير اللام فيكون المضاف مع المضاف اليه متغايرين هذا هو تقرير تحديده والكشف عن معناه. وصار الحاصل ان كل اثنين متغايران او كل مسميين او مذكورين ليس احدهما داخلا تحت اسم صاحبه فهما متغايران. وقد مر ابطال هذا الثاني على ان تقدير هذا / الكلام ان ما ليس بشيء ولا (٨٤ب/ق) بعضه فهو غيره وهذا فاسد.

لانه مقسّم ولان تحديد المتغايرين بأن ليس احدهما صاحبه باطل لان الغير من الاسماء الاضافية يقتضى وجود اثنين وكلمة ليس كلمة نفى وهى مقتضية للعدم ومن فسّر ما يقتضي وجودا بما يقتضى عدما كان خارجا عن قضية العقول. فكيف بمن يفسر ما يقتضي وجودين بما يقتض عدماً.

---

(١) تغاير: د س ف ق ، وكذا هذا في قولك يد زيد واحد من العشرة لان اسم المضاف اليه يتناول المضاف كما يقال خاتم ذهب وسوار فضة فلا يكون بين المضاف والمضاف اليه تغاير: تكرار: في: ن (٣) اشياء: ا د ف ق، شيء: س ص ن. فاما: ا د س ف ق ن، ما: ص (٥) الفصل: ا د س ف ق، الفعل: ص ن (٦) ولو : د س ف ق، فلو: ن. (٦) لضم: د س ص ف ق ن، يضم: ا (٩) متغايرين: د س ف ق، متغايران: ن. هذا: ا س ص ف ق ن، وهذا: د (١٢ــ١٣) ولابعضه: ا د س ف ق، ولا نقصه: ص، ـــ: ن (١٤) مقسم: د س ص ف ق ن، منقسم: ا (١٧) قضية: ا د س ص ف ق، فضلية: ن. بمن: ا د س ف ق، لمن : ص ن

(١٠٤ب/س) /والدليل عليه ان الحد مع المحدود بمنزلة اسمين مترادفين تتحد الفائدة بهما ولاتتغاير ولاتتفاوت.

ومن قال ليس زيد في الدار ثم قال غير زيد في الدار لايفهم من احدهما ما يفهم من الاخر. فدل ان هذا فاسد. وكذا لو قيل ما ليس ببعض الشيء فهو غيره باطل لان كل الشيء ليس ببعضه ومع ذلك ليس بغيره لان الشيء لايغاير نفسه فلم يمكن ان يجعل كل لفظ على حياله حدا ولا يمكن جعل مجموعهما حدا لما مر من ابطال الحدود المقسمة.

ويبطل ايضا ان يكون حد الغيرين انهما اثنان لان الغيرين لو كانا اثنين (٨١ب/ف) لكان الغير اثناً والِاْثْنُ ليس بمستعمل والغير مستعمل ولان الِاْثْنَ / لو كان مستعملا لكان عبارة عن الواحد والواحد لايصلح ان يكون حدا للغير لان الواحد ليس من الاسماء الاضافية وذكره لايقتضي الا توحد الذات. والغير من الاسماء الاضافية لايطلق على ذات ما الا باعتبار غيره بخلاف اسم الواحد فجعل احدهما حدا للاخر باطل. والله الموفق.

ولاحاجة بنا الى الاشتغال بتحديد الغيرين لان الخصوم هم الذين يريدون نفى الصفات بعلة انها لو كانت ثابتة كانت اغيارا للذات واثبات غير الله تعالى في الازل محال. فاذا منعنا ذلك و لم يتمكنوا من اثبات المغايرة اندفع الالزام وبطل و لم تبق لنا حاجة الى اثبات حد الغيرين ثم نشتغل ببيان ذلك على طريق التبرع فنقول. وبالله التوفيق.

حد الغيرين عند اصحابنا رحمهم الله انهما الموجودان اللذان يصح وجود احدهما مع عدم الاخر ودليل صحة هذا الحد انا استقرأنا الاوصاف فعلمنا ان شيئا مما ذكره الخصوم لايصلح ان يكون حدا لما ذكرنا وعلمنا

(٥) كل: ـــ ن (٧) حدا: جدا: ن. مجموعهما: ا س ص ف ق ن، مجموعها: د (٨) حد: ا د س ف ق ، ـــ: ص ن (١٩) اصحابنا: اصحابنا الماتريدية: هامش ف (١٠) ان يكون: ـــ ن (٢١) ذكرنا: ق ف س، بينا: ن

ايضا انهما ما كانا غيرين لانهما عرضان، /لثبوت المغايرة بين الباريْ جل وعلا وبين العالم ولا لانهما جسمان (٧٧أ/ص) لثبوت التغاير بين الاعراض / وثبوتها بين الاجسام والاعراض ولثبوت (١٠٥أ/س) المغايرة بين الاجسام، وبين الاجسام والاعراض ايضا. وما كانا غيرين لقيام مغايرة بينهما لجريان التغاير بين الاعراض. وان كان يستحيل قيام المعنى بها ولان المغايرة لو كانت معنى لكانت هى ايضا غير الاجسام وما / ورائها من الاعراض فيقوم بها مغايرة اخرى ثم كذلك الى ما لانهاية (٨٥أ/ق) له واذا كان كذلك لم يبق الا ما ذكرنا.

واذا كان حد المغايرة ينقسم الى هذه الاقسام وكلها ممتنعة لما بينا من الدلائل ولا امتناع فيما قلنا تعين للصحة على ما هو الاصل فى الاستقراء.

واعتراض الخصوم على هذا ان التغاير بين الجواهر والاعراض ثابت ولايتصور وجود احدهما مع انعدام صاحبه لاستحالة خلو الجواهر عن الاعراض ووجود الاعراض بدون الجواهر اعتراض فاسد لان كل جوهر معين لايستحيل وجوده مع عدم عرض معين بل ينعدم العرض لامحالة لاستحالة بقائه ويبقى الجوهر فكان كل جوهر في نفسه غير كل عرض لوجود الحد.

وكذا اعتراضهم ان الاستطاعة غير الفعل وان كان لافعل بدون الاستطاعة ولا استطاعة عندكم بدون الفعل لانها لاتسبقه اعتراض فاسد.

(١ـــ٣) ولا لانهاجسمان... بين الاعراض: د س ف ق، ولثبوت المغايرة بين الاجسام والاعراض ايضا. ولا لانهما عرضان لثبوت المغايرة بين / الباري جل وعلا وبين العالم. ولثبوت المغايرة بين (٦٠أ/ن) الاجسام والاعراض ايضا ولا لانهما جسمان لثبوت التغاير بين الاعراض: ن، وثبوت المغايرة بين الاجسام وبين الاجسام والاعراض ايضا ولا لانهما جسمان لثبوت التغاير بين الاعراض وثبوتهما بين الاجسام والاعراض وبين البارى والعالم وما كانا غيرين لقيام مغايرة بينهما لجريان التغاير: ا (٧) بها: ا س ص ف ق ن، ـــ: د (٨) ذكرنا: ف ق، بينا : ا د س ن، (١٠) تعين للصحة: ا د ف ق س ، بعين الصحة: ص ن (١٤) ١ـــ معين: د س ف ق، ـــ: ن

لان كل فعل معين يجوز وجوده مع عدم استطاعته. فان من الجائز ان كان الله تعالى خلق ذلك الفعل بلا استطاعة له بل باضطرار من خلقه فيه.
وكذا من الجائز أنْ حصل بهذه الاستطاعة فعل اخر سوى هذا خصوصا على اصل ابى حنيفة رحمه الله حيث يقول ان الاستطاعة تصلح للضدين.
(٨٢أ/ف) فما من فعل حصل بها الا وكان من الجائز أنْ حصل بها ضده / على طريق البدل.
واذا صح هذا الحد والعدم على القديم محال فلا يتصور وجود الذات مع عدم علمه ولا وجود علمه تعالى مع عدم قدرته دل انهما ليسا غيرين.
(١٠٥ب/س) ولا معنى لما يقوله / الكعبي انه لو جازان يقال ان علم الله تعالى لا هو الذات ولاغيره جاز ان يقال هو هو، وهو غيره لان هذا تحكم لادليل عليه ثم هو باطل بالواحد من العشرة فانه ليس بعشرة ولا غير العشرة. ولا يجوزان يقال هو العشرة وهو غير العشرة وهذا لان من نفى شيئين عن شيء لايلزم ان يجمع بينهما. فان من قال هذا الحمار ليس بفرس ولابغل، صح ولو قال هو فرس وهو بغل كان قوله محالا فكذا هذا.
يحققه ان دليل كونه معنى وراء الذات وانه ليس بعين الذات قام. وكذا دليل انعدام المغايرة فكان قولنا لاهو ولا غيره قولا صحيحا لقيام الدليل على صحته. وقول القائل هو هو، وهو، غيره فاسد. لقيام الدليل على
(٧٧ب/ص) بطلان كل / واحد منهما / ولثبوت
(٦٧ب/أ) بطلان كل / واحد منهما / ولثبوت الاستحالة والتناقض لان شيئاً

(١) استطاعته: ا س ف ق ن، الاستطاعة: د، استطاعة: ص (٢) باضطرار: ا د س ف ق، اضطرار: ص ن (٥) بها: ن س، بهذا: ف (٧) اذا صح: ا د س ف ق ن، اوضح: ص (٨) عدم: ا س ق د ف، غير: ن ص (١٠) يقال: ا س ص ف ق ن، يقول: د (٠) تحكم: ا د س ف ق، الحكم: ص ن (١٣) يجمع: د س ف ص ق ن، يجتمع: ا

ما لايكون غيره لانه لايتصور وجود شيء مع عدم نفسه وما يقولون ان الصفة لو لم تكن غير اللّه ولا ذاته لكانت بعضه. لان في الشاهد ما ليس بذات شيء ولاغيره كان بعضا كالواحد من العشرة واليد من الادمي هذا كلام فاسد. لان البعض ما كان بعضا لانه ليس بشيء ولا غيره بل لانه جزء / وتركب الكل منه ومن غيره ولم (٨٥ب/ق) يوجد هذا المعنى في الصفة فكما لم تكن الصفة غيره لانعدام حد الغيرين ولم تكن ذاته للاستحالة لم يكن بعضه لانعدام حد البعض. هذا كما ان في الشاهد ما ليس بجوهر ولا عرض فهو جسم في الشاهد والباري جل وعلا ليس بجوهر ولا عرض ومع هذا ليس بجسم لان الجسم لم يكن جسما / لاته ليس بجوهر ولا عرض بل كان جسما لانه متركب. فلما (٩٤ب/د) لم يكن متركبا لم يكن جسما فكذا هذا. والله الموفق.

ولهم تمويه اخر يلبسون به على الضعفة فيقولون ان ذات الله تعالى غير الانسان وكذا علمه غير الانسان فكان ذاته غير الانسان وكذا علمه فكان كل واحد منهما غيرا فيثني فيقال هما غيران. وكذا في سائر الصفات/ (٦٠ب/ن) والجواب / انا لاننكر كون الذات والصفات اغيارا للمحدثات وانما (١٠٦أ/س) انكرنا ان تكون متغايرة في انفسها وهذا كما يقال في السوادين ان كل واحد منهما مخالف للبياض ولا يجب ان يكونا مخالفين لانفسهما فبطل هذا التمويه. ومن محققى اصحاب الصفات من يقول أنا لا اتعرض للفظة الغير

---

(٦) بل: س ف ق ن، ـــ: د (٦ـــ٩) في الشاهد: ق (صح)، ـــ: س د ن ف (١٠) ومع هذا ... ولا عرض: ا د س ف ق، ـــ: ص ن (١٠) فلما لم: س د ا ف ق، فلم: ص ن (١٢) فكذا: س ف ق، هكذا : ن (١٣) وكذا علمه: ا س ف ق ن، ـــ: د (١٤) فكذا: ن، وكذا: د س ف ق، (١٥) اغيارا للمحدثات: د س ف ق، غير المحدثات: ن. (١٦) متغايرة: ا س ص ف ق ن، مغايرة : د (١٧) منهما: د س ف ق، ـــ: ن

بالنفي ولا بالاثبات بل اقول الله تعالى موجود وله صفات يستحيل عليها (٨٣ب/ف) العدم كما يستحيل على الذات واثبت هذه الصفات بالدليل / على حسب ما أُثبت الذات واقول لايتصور بقاء الذات مع عدم الصفات ولابقاء الصفات مع عدم الذات ولاحاجة الى التسمية بالغير وعدم التسمية.

فان كان في مثل هذا يطلق اسم الغير لغة لا أبالي بعد ان لا اجوزّ بقاء الذات مع عدمها ولابقاء ها مع عدم الذات ولا اجوّز غير الذات قائما بذات موصوف بصفات الكمال بل اقول ذلك مستحيل وان كان لايطلق اسم الغير على ذلك فلا منفعة لى فيه ايضا. فالاشتغال بمثل هذا الكلام من افلاس المعتزلة لما ان حقيقته ترجع الى الاختلاف ان اسم الغير في اللغة ينطلق على ماذا ولاحاجة بنا الى معرفة حقيقة هذا الاسم في اللغة بل الحاجة الى اثبات قديم له صفات الكمال ونفى ماوراء قديم واحد واذا كان ذلك الثاني قائما بالذات موصوفا بصفات الكمال لَما عرفنا بطلان ذلك وامتناعه وما نحن فيه ليس فيه من هذا القبيل. والله الموفق.

وقولهم: ان دليل ثبوت العلم فى الشاهد كونه جاهلا مرة وذا غير موجود فى الغائب.

الجواب عنه ان كونه مرة جاهلا ليس بطريق اثبات العلم عندنا بل هو (١٧٨أ/ص) / طريق اثبات المغايرة بين العلم والذات في الشاهد حيث اثبتنا وجود الذات مع عدم العلم غير انا اشتغلنا به وذكرناه ليكون الزم عليهم لان المغايرة بين الشيء وذاته لن يتصور فيستدل بثبوت المغايرة على ثبوت

(٣ـ٤) ولابقاء ... بالغير: ا د س ف ق، ـــ: ص ن. (٣) لي: ا ف س ق، ـــ: د (٥) لغة: ـــ : د (٧) بل اقول: د س ف ق، بلاقول: ن (٨) بمثل هذا: ا س ف ق ص ن، بهذا: د (١٠) حقيقة: د س ف ق ص ن، ـــ: ا. معرفة: ا س ف ق ص ن، ـــ: د (١٢) ذلك: ا س ف ص ن ق، ـــ: د. واذا: د ف، اذا: ا ص ق ن س (١٦) هو: ف س ق ن، ـــ: د (١٨) الزم: د ف ق ن، الذم: س. بين : ا د س ف ق ن، ـــ: ص (١٩) فيستدل: اس ف ص ق ن، ويستدل: د

/ معنى وراء الذات (١٠٦أ/س)

ثم يقال / له هب / ان هذا عندك دليل ثبوت العلم ولكن لم قلتَ ان (٩٥أ/د) نقل الدليل شرط لثبوت المدلول ولم قلت ان الدليل اذا وجد في محل/ (٨٦أ/ق) وظهر ان هذا النوع من المعنى معنى وراء الذات يشترط بعد ذلك نقل (٦٢أ/أ) الدليل لثبوت ذلك المعنى الى كل محل.

اليس ان سواد الغراب والقار وبياض الثلج والكافور معاني وراء الذات وان لم يوجد نقل الليل لعدم رؤيتنا هذه الاشياء متعرية عن هذه الالوان فبطل ما قالوه مع ان فيما ذكرنا قبل هذا من دلالة الفعل المحكم على العلم ما يغنينا عن ابتداء جواب لهذا النوع من الكلام وبالله العصمة والتوفيق.

وقولهم لو كان الله تعالى عالما بعلم لكان محتاجا الى العلم باطل. لانهم يعارضون بالذات ثم حقيقة الجواب ان الحاجة لاتكون الا بين المتغايرين وكذا الحاجة نقص يرتفع بالمطلوب فتتحقق هي ثم ترتفع بوجود ما به دفعها ولم يكن الذات متعريا عن العلم ولن يكن العلم معدوما لتتصور الحاجة واندفاعها.

ثم العجب من قوم يجعلون الاصلح للعباد واجبا على الله تعالى ايجابا لو امتنع عن ايجاده ذلك لزالت ربوبيته ولم يجعلوه محتاجا الى الايجاد / لابقاء (٨٣أ/ف) ربوبيته وكذلك يجعلونه متكلما بكلام احدثه ومريدا بارادة حادثة ،لايجعلونه محتاجا الى الكلام والارادة مع كونهما محدثين ثم يلزمون خصومهم باثباتهم الصفات اثبات الحاجة وهذا هوغاية الوقاحة

(٢) له ـــ : د (٣) شرط: د س ف ق، يشترط: ن (٤) يشترط: ا س ص ف ق ن، لايشترط: د (١٣) فتتحقق: ا د س ص ف ق، فتحقق: ن. بوجود: ا د س ف ق ن، لوجود: ص (١٤) ولم يكن العلم: ا س ص ف ق ن، ـــ: د . (١٤) معدوما: د ف ق ن، معلوما: س (١٨) كذلك: د س ف ق، كذا: ن

عصمنا الله تعالى عن ذلك.

وما يقولون ان الله تعالى لو كان له علم ان لم يعلم علمه فهو جاهل وان كان يعلمه، ان كان يعلمه بعلم اخر فكذلك الكلام في العلم الثاني (٦١أ/ن) وان كان يعلمه بذاته فقد ثبت انه عالم بذاته وان علم العلم / بنفس العلم فهو جعل المعلوم والعلم واحدا. ولما جاز وجود معلوم بنفسه لم (١٠٧أ/س) لايجوز وجود عالم بنفسه وكذا لما جاز / كون معلومه بعلم هو نفسه لم لايجوز عالم بعلم هو نفسه كما قال ابو الهذيل.

يجاب عنه فيقال هذا كلام باطل لانا نقول يعلم علمه بعلم هو نفسه. اذ علمه شامل بالمعلومات وعلمه معلوم. نظيره ما مر في اول الكتاب من صحة معرفة النظر بالنظر ولا استحالة في كون المعلوم معلوما بعلم هو نفسه اذ في الشاهد كل من علم شيئا علم غلمه بنفس ذلك العلم. اذ لو علم بعلم اخر لجاز انعدام العلم الثاني فيكون الرجل عالما ولا يعلم (٩٥ب/د) علمه / فيعلم ولا يعلم انه يغلم وهو محال.

(٩٥ب/ص) واذا جاز في الشاهد جاز في الغائب. فاما ان يعلم بما / ليس بعلم وهو ذاته على مازعم عامة المعتزلة، او يعلم بعلم هو ذاته فيكون علمه ذاته ولا يكون ذاته علما كما قال ابو الهذيل محال.

فاما هاهنا فان العلم لما كان معلوما بنفسه وكان العلم هو المعلوم كان (٨٦ب/ق) المعلوم / علما فلم يكن محالا وانما لزمتنا الاستحالة ان لوقلنا العلم

(١) عن ذلك: ا س ف ق ص، من ذلك: ن، ــ: د (٢) يقولون: د س ف ق ص ن، يزعمون: ا (٣) فكذلك: د س ق ص ن، فكذا : ا ف (٣) يعلمه: د س ف ق ص ن، يعلم: ا (٥) فهو: ا ف س ق ن، وهو: د (٦) اــ وجود: س ف ق، ــ: ن. بعلم: س ف ق ن، ــ: د (٩) اذ: د س ف ق ، او : ن. (١٠) معلوم: ا س د ق ص ن، معلومه: ف . النظر بالنظر: س ف ق، النظير بالنظير: ن (١٧) بعلم هو: د س ف ق ، يعلم هو: ن (١٧) وكان: ا س ف ق ن، فكان: د (١٨) فلم: ا د س ف ق ن، لم : ص.

هو المعلوم والمعلوم ليس بعلم.

ونحن لم نقل هكذا فصح ما قلنا وبطل بهذا ما قال ابو الهذيل. وذكر ابو الحسين البصري ان الله تعالى لو كان عالما بمعنى لكان ذلك المعنى مثلا للمعنى الذي اوجب كوننا عالمين لانه متعلق بما تعلق به علمنا على الوجه الذي تعلق به في وقت واحد على طريقة واحدة.

الا ترى ان لنا علما ان زيدا في الدار والمعنى الذي يوجب كون الباري سبحانه وتعالى عالما متعلق بزيد هذا بعينه انه في الدار في هذا الوقت. فقد تعلقا لذاتيهما بشيء واحد على وجه واحد في وقت واحد على طريقة واحدة فكانا مثلين.

واعنى بقولي على طريقة واحدة انهما تعلقا به تعلق العلوم على التفصيل. ولهذا لم يلزم ان يكون علم الواحد منا مثلا للباري سبحانه وتعالى وان تعلقا بان زيدا في الدار لان العلم منا تعلق بزيد تعلق العلوم. وعلم الباري عز وجل / تعلق به تعلق العالمين فلم يسد احد الذاتين مسد الاخر (١٠٧ب/س) والدلالة على ان كل علمين تعلقا بشي واحد على الحد الذي ذكرناه فهما مثلان هي ان كل واحد منهما قد سد مسد الاخر / وقام مقامه فيما (٨٣ب/ف) يرجع الى ذاته.

الا ترى انه قد علم باحدهما ما علم بالاخر على الحد الذي علم بالاخر.

وايضا فلو فرضنا وجود ما يسمونه علم الباري.

(٢) بهذا: ف ق، ـــ: ا د ص ن س. ونحن لم نقل: ا د س ف ق ن، ـــ: ص (٣) الحسين : د س ف ق ، الحسن: ن (٨) تعلقا لذاتهما ف ق ن، صارمتعلقا بذاتيهما: س (٩) فكانا: ا د س ف ص ن، وكانا: ف (١٠) العلوم: ا س ف ق ص ن، المعلوم: د. (١١) لم يلزم: د س ف ق ن ص، يلزم: ا (١٢) العلوم: س ص ف ق ن، المعلوم: ا د. علم: د فقط (١٣) مسد الاخر: ص ن، مسدا للاخرى: ف ق، مسد الاخرى: د، في مسد الاخرى: ا (١٥) مثلان: د س ف ق ص ن، متماثلان: ا (١٧) علم: س ف ق ن، ـــ: د. عز وجل: جل وعز: ف

بأن زيدا في الدار في محل علمنا بان زيدا في الدار ثم طرأ على ذلك المحل الاعتقاد بان زيدا ليس في الدار لنفاهما جميعا لانه لو نفى احدهما دون الاخر لاجتمع في قلب الانسان العلم بان زيدا في الدار والجهل بان زيدا في الدار على حد واحد واذا انتفى كلا العلمين بالجهل ثبت انهما مثلان لان الشيء الواحد لاينفي شيئين مختلفين غير ضدين.

الا ترى ان السواد لاينفي البياض والحموضة لما كان البياض والحموضة (٩٦أ/د) مختلفين غير ضدين وينفى البياضين عن المحل الواحد لان البياضين مثلان/ والبياض والحمرة ضدان فقد لزمهم ان يكون المعنى الذى زعموا انه يوجب كون الباري عز وجل عالما مثل المعنى الذي يوجب كوننا عالمين.

وفي ذلك استحالة قِدمه مع كون علومنا محدثة لان المثلين يستحيل ان يكون احدهما قديما والاخر محدثا. وذلك انه اذا كان احدهما مثلا للآخر وجب لاحدهما من القدم ما وجب للاخر. وهذا كله كلامه حكيته بلفظه. وهو ممن يزعم المعتزلة ان علوم سلفهم انتهت اليه ثم اربى على (٦١ب/ن) جميع من تقدمه منهم لحدة خاطره وجودة قريحته وقوة فطنته / ومواظبته مع هذا على البحث والتنقير والتأمل والتفكير والوقوف على ما عجزعنه (٨٧أ/ق) من تقدمه منهم ليعلم من وقف/على وهآء كلامه وضعف شبهته.

---

(١) في محل علمنا بان (فان: ا) ... في الدار: ا د س ف ق، ـــ: ص ن (٢) لنفاهما: ا د س ف ق ن، لبقاهما: ص. لاجتمع: د س ف ق، اجتمع: ن (٥) ينفي: ا د س ف ق ن، يبقي: ص (٦) البياض والحموضه ... البياض والحموضة: ا د س ف ق ص، البياض والحمرة ... التيامة والحمرة: ن (٩) عالما: ا ص ف س ق ن، كان عالما: د (٩) كوننا : د س ف ق ن، كونها: ا (١٠) قدمه: ا د س ف ق ن، قدم: ص (١١) قديما: ا ف س ق ن، قائما: د (١٢) هذا: س ف ق، وهذا: ن (١٤) تقدمه: ف ق، تقدم: س ن. منهم: ف ق ن، مذمتهم: س. لحدة: ا د س ف ق ن، بحدة: ص (١٥) التفكير: س ف ق، التفكر: د ص ن، التكفير: ا. التنقير: ا د س ف ق ن، التبصير: ص

وهذه حالته عندهم بطلان مذاهبهم / وضعف شبهتهم وكذبهم في دعاويهم العريضة وعدولهم عن الصواب فيما يعتقدونه ويذهبون اليه فنشتغل ببيان فساد كلامه وحيده عن سنن الاستقامة فيما زعم.

فنقول وبالله التوفيق: ان حاصل تطويله ان علمه تعالى لو تعلق بالمعلوم حسب تعلق علومنا به كان علمه مثلا لعلومنا لان كل واحد من العلمين يسد مسد الاخر ثم فرق بين تعلق علومنا بالمعلوم وتعلق ذاته به وقال ان علمنا تعلق بالمعلوم تعلق العلوم وتعلق ذاته به تعلق العالمين.

وهذا منه اما جهل بما يوجب المماثلة او تمويه على ضعفة قومه. وبيان ذلك انا نقول له اكانت المماثلة ثابتة بمجرد التعلق ام لم تكن. فان لم تكن المماثلة ثابتة بمجرد التعلق كان كلامه فاسدا ظاهر الفساد اذ لامساواة بين علومنا وبين علم البارئ، جل وعلا، الا من حيث التعلق بالمعلوم.

وان كانت ثابتة بمجرد التعلق فقد ساوى ذات الله تعالى على زعمهم علومنا في التعلق بالمعلوم. فان ذاته تعلق بالمعلوم وهو كون زيد في الدار كما تعلق به علمنا. فينبغي ان يكون ذاته مثلا لعلومنا / ويستحيل حينئذ (٦٣/أ) ان يكون ذاته قديما مع كون علمنا محدثا.

وان لم تكن ذاته محدثا مع مساواته علمنا في التعلق بالمعلوم لايكون علمه ايضا محدثا وان تعلق بالمعلوم كما تعلق علومنا.

(١) مذاهبهم: ا د س ف ق، مذهبهم: ص ن (٤) علمه: ف ص ق ا ن، علم الله: د (٥) علومنا: د ف ق ن، علمنا: س (٦) يسد: ا د س ف ق، سد: ن (٦) وقال ان ... (تعلق العلوم ـــ: س) ذاته به: ا د س ف ق، ـــ: ص ن (١١) ٢ـــ بين: د ف ق ن، ـــ: س (١٣) ذات الله: د ف ق ن، ذات الباري: س ا (١٦) كون علمنا: ا د س ف ق ، علمها : ص ن

(٨٤أ/ف) ويظهر ان لامماثلة / تثبت بهذا وما اتى به من الاحتراز اللفظي ان علمه وعلمنا يتعلقان بالمعلوم تعلق العلوم على طريقة واحدة وفسر انهما يتعلقان (٩٦ب/د) بالمعلوم تعلق العلوم ليتمكن من الفرق / بين ذات الله تعالى وبين علومنا.

ونقول إن تعلق ذات الله تعالى بالمعلوم ليس على طريقة تعلق علمنا بالمعلوم فان تعلق ذاته به تعلق العالمين لاتعلق العلوم. وتعلق علمنا به (١٠٨ب/س) تعلق العلوم فلم تحصل المماثلة. هذا كلام فارغ عن المعنى / لاطائل تحته ولا محصول له.

فانا نقول ايش تعنى بقولك إن تعلق الذات بالمعلوم تعلق العالمين ا هو تعلق صار المعلوم معلوما له به ام تعلق لم يصر المعلوم معلوما به.

فان قلت انه تعلق لم يصر المعلوم معلوما له به فلم يكن الذات عالما بالمعلوم. اذ كل تعلق لايصير الذات به عالما لايفيد اتصاف الذات به عالما كتعلق القدرة بالمقدور عندنا وتعلق الذات بالمقدور عندهم.

وكذا تعلق الارادة بالمراد وتعلق الخطاب المخاطب فلاى معنى يزعمون ان الذات يصير بهذا التعلق عالما.

وان قلت لمنه تعلق يصير الذات به عالما. فهذا هو تعلق العلم بالمعلوم لاغير. فاذن كان تعلق ذاته بالمعلوم على طريقة تعلق علمنا به.

---

(١) تثبت: ا ف ص ق ن، تثبتا: س ، ـــ: د (٢) تعلق العلوم: د س ف ق ـــ: ا ص ن. يتعلقان : ا د س ف ق ن، متعلقان: ص (٣) ليتمكن ... ذات الله تعالى: تكرر في: ق (٤) بعد ''تعلق العلوم،، فى سطر (٥) طريقة : س ف ق ن، طريق: د (٥) علمنا: د ف ق ن، علومنا: س (٥) وتعلق علمنا به تعلق العلوم: د ف ق ن، ـــ: س. العلوم: ف ق ص ن، المعلوم: ا د (٩) له: د ف س ق، ـــ : ن. تعلق: ف د س ق ن، تعالى: ا (١٠) له: د ف س ق، ـــ: ن (١٥) وان: ا د س ق ن، ولئن: ف . هو: ا د س ف ق ن، ـــ: ص (١٦) فاذا: س ق ن، فاذن: ف، واذا: د . ٢ـــ تعلق: ا د س ف ق ن، ـــ: ص

فينبغي ان تكون ذاته / مثلا لعلمنا على قضيته. (٨٧ب/ق)

ثم نقول له قولك تعلق ذاته بالمعلوم تعلق العالمين ما تفسير تعلق العالمين اهو تعلق بواسطة تعلق العلم ام تعلق بلا واسطة تعلق العلم.

فان قلت انه تعلق بواسطة تعلق العلم فقد اقررت بثبوت العلم له. وان قلت / انه تعلق بلا واسطة تعلق العلم قيل هذا ممنوع. لم قلت ان (٧٩ب/ص) الذات تتعلق بالمعلوم بدون العلم وهذا هو عين الخلاف. ثم نقول تعلق ذات ليس بعلم بشيء على وجه يصير المتعلق به معلوما غير معقول. فكيف اثبتم لذات الباري جل وعلا، مع انه ليس بعلم تعلقا بالموجودات التى تصير هى معلومة له به وهو غير معقول.

وما قال انا لوفرضنا وجود علم / الباري في محل علمنا ينتفيان جميعا (٦٢أ/ن) بالجهل وانما ينتفي بشيء واحد شيئان مثلان هما متماثلان على ما ذكر فيه وجوه من الخطأ.

احدها ان ما قال من وجود صفة الله تعالى في محل علمنا محال لان وجود الصفة القديمة في المحدث محال وليس ذلك / الا كقول من يقابله. (١٠٩أ/س) فيقول بانا لو فرضنا وجود ذات الباريء جل وعلا، في محل علمنا وذاك محال لايفرض فكذا هذا. ولو انه ركب هذا الفرض مع احالته لركبه خصمه.

ونقول لو فرضنا وجود ذات الباريء، جل وعلا، في محل علمنا ثم وجد (٩٦ب/د) فيه الجهل بان زيدا في الدار انتفيا جميعا لان العلم انما ينتفى بوجود الجهل لانه مما يصير المتعلق به معلوما.

---

(٢) له ـــ: ص (٢) ما تفسير تعلق العالمين: د س ف ق ن، ـــ: ا (٥) تعلق· د ف ق ن، ـــ: س (٦) نقول: د س ف ق ن، ـــ: ا (٧) بعلم: ا د س ف ق ، ـــ: ص ن (١١) مثلان هما: ف ق، ـــ: ا د س ص ن (١٢) احدها: احدهما: ا (١٤) كقول: س ق، قول: ن (١٥) جل، وعلا: ق، جل وعز: ف، ـــ: س ن. ذاك: س ف ق، ذلك: ا د ص ن (١٧) جل وعلا: ق، عز وعلا: ف، (١٧) فيه· منه: ص (١٨) انتفيا: د س ف ق، انتفا: ن. ينتفي: د س ف ق ن، ينفى: ا

(٨٤ب/ف) ومن المحال اجتماعه مع الجهل. وهذا المعنى / عندهم في الذات موجود فلو اوجب هذا مماثلة بين علومنا وبين علمه لاوجب مماثلة بين علومنا وبين ذاته. وان لم يوجب هناك لايوجب هاهنا.

وان قال وجود ذات الباري، جل وعلا، بمحل علمنا محال فلا يفرض. قلنا وجود علم الباري بمحل علمنا محال فلايفرض.

والثاني أن وجود علم الباري بمحل علمنا لايتصور لانه لو وجد في محل علمنا لكان علما لنا لاعلما له لان ما وجد في محل بكون صفة / لذلك (٦٣ب/أ) المحل لالغيره .كما في السواد والبياض والحركة والسكون

واذا كان علما لنا لايتصور اجتماعه مع علم اخر لنا اذ وجود علمين بمعلوم واحد بجهة واحدة محال ممتنع. وهذا لان عندنا قيام عرضين متجانسين بمحل واحد محال.

وعند المعتزلة وان جاز هذا في بعض الاعراض كالحركات والالوان فلم يثبت عنهم القول بجواز ذلك في علمين لو ثبت لكان شيئا بنوه على اصلهم الفاسد. فلم نسلم ونبطله اذا انتهينا الى مسألة خلق افعال العباد ان شاء الله تعالى.

والثالث ان انتفاء صفتين عن محل بصفة تضادهما لايدل على مماثلة المنتفيين (٨٨أ/ق) فان الحمرة والصفرة والخضرة / والسواد ينتفى عن محل بوجود البياض فيه ولا مماثلة بين هذه الالوان بل بينها مضادة.

(١) عندهم في الذات: د س ف ق، في الذات عندهم: ا ص ن (٢) علومنا: ا د س ف ق، معلومنا: ص ن (٣) ههنا: ا ن ص، هنا: د س ف ق (٤) يفرض: ا د س ف ق ن، يعرض: ص. محال فلا يفرض (يعرض: ص )... بمحل علمنا: د س ف ق نص، ـــ: ا (٧) لكان: ا د س ف ق، كان: ص ن (٧) صفة: د س ف ق، بصفة: ن (٩) آخر لنا: د س ف ق ص ن، ـــ: ا (١٣) عنهم : ا د س ص ن، عندهم: ف ق (١٣) بنوه: د س ف ق، بناه: ا ص ن (١٧) السواد: د س ف ص ق ن، البياض: ا (١٨) بينها: س ف ق، بينهما: ا د ص ن.

وما زعم ان المنتفيين اما ان يكونا متماثلين كالبياضين المنتفيين بثبوت السواد في المحل.

واما ان يكونا متضادين كهذه الالوان المذكورة ولا مضادة / بين علم (١٠٩ب/س) الباري، جل وعلا، الموجود في محل علمنا وبين علمنا ومع ذلك ينتفيان بثبوت الجهل في ذلك المحل دل انهما كانا متماثلين اذ لو لم يكونا متماثلين وكانا مختلفين غير متضادين لما انتفيا عن المحل بل ينتفي احدهما لاغير. كالحموضة مع البياض.

يجاب عنه ان بثبوت صفة لما كان ينتفى تارة صفتان متضادتان وتارة صفتان متماثلتان دل أن انتفاء هما لايوجب تماثلهما اذ لو كان انتفاؤهما يوجب تماثلهما لما انتفى المتضادان. اذ الموجب العقلي لايوجب الشيء وضده فلا يوجب التماثل والتضاد جميعا. على انا نقول كما ينتفى بثبوت صفة في محل صفتان متماثلتان وصفتان متضادتان كذا تنتفي صفتان مختلفتان غير متضادتين / ولا متماثلتين كما ينتفى عن المحل بثبوت الموت (٧٩ب/د) فيه الحياة والقدرة والعلم والسمع والبصر ولاتضاد بين هذه الصفات ولاتماثل. فدل ان هذا الكلام منه صدر عن الجهل بالحقائق ولم ينفعه تصوير هذا المحال ولم يتخلص ايضا عن المعارضة بمحال مثله. وبالله العصمة.

---

(٢) المحل: ا ف س ص ف ن، محل: د (٥) كانا متماثلين: د س ف ق، متماثلان: ا ص ن (٤) انتفيا عن: د س ف ق، اتفقتا على: ن. (٧) كالحموضة مع البياض: د ق ف، كالبياض مع الحمرة: ن، كالبياض مع الحموضة: ا ص (٩-١٢) صفتان متماثلتان .. صفة في محل: ـــ: ص(١٢) متماثلتان: ا د س ق ن، متماثلان: ف. متضادتان: ا د س ف ق، متضادان: ف. صفتان: س ف ق ن ـــ: د. تنتفى: د س ف ق، ينبغي: ن. متماثلتان ... تنتفى صفتان ـــ: ا. مختلفتان: د س ف ق ن، مختلفان: ا (١٦) بمحال مثله: ا ص ف ق ن، لمحال مثله: د. بمحال بمثله: س. العصمة: ا س ص ن، التوفيق: د ف ق

والرابع ان المماثلة لو ثبتت بين علم الباري سبحانه وتعالى وبين علمنا (٦٢ب/ن) عنده لاشتراكهما في التعلق بالمعلوم على طريقة واحدة لكان / ينبغي ان (٨٥أ/ف) تقتصر المماثلة على الوصف الخاص الذى / ثبت به الاشتراك بينهما وهو التعلق بالمعلوم فكانا مثلين من حيث التعلق بالمعلوم على طريقة واحدة ولم تتعد المماثلة الى ما وراء ذلك مما لاشتراك بينهما فيه من كون احد العلمين محدثا وضروريا او مكتسبا وعرضا مستحيل البقاء غير شامل على المعلومات، والاخر مخالفا له في هذه الوجوه فلا يوجب المماثلة بينهما في هذه الوجوه لانعدام دليل المماثلة في حقهما. اذ دليل المماثلة يقتصر على جهة التعلق فحسب.

(١١٠أ/س) وهذا لان احد العلمين يسد مسد صاحبه / فيما يثبت الاشتراك بينهما لافيما وراء ذلك فكان اثبات الحكم عاما عند اختصاص علة الحكم ودليله جهلا محضا. وبالله التوفيق.

ثم ان عند الاشعري وان تعلق علم الباري بالمعلوم تعلق العلوم وكذا علمنا لامماثلة بينهما لما مر ان المماثلة عندهم تثبت بالاشتراك في جميع الصفات وقد انعدم. وعندنا التعلق وان وجد لعلمنا ولكن تعلق ثبت بكسبنا في الاستدلالي او بمحض تخليق الباري في الضروري وتعلق علمه (٨٨ب/ق) تعالى لابصنع / احد فلم تثبت المشاركة والله الموفق.

(٣) ثبت: ا د ف س ق، يثبت: ن (٥) تتعد: س ق د ف، تتعدد: ن (٦) او: د ص ف ق ن ص، و: ا. مستحيل: ومستحيل: ا (٧) في هذه الوجوه (ـــ ص ن) فلاتوجب المماثلة بينهما: د س ف ق ص ن، ـــ: ا (٧) له ـــ: ا (٨) في حقهما (حقها: س ا ف ) اذ دليل المماثلة: ا د س ف ق، ـــ: ص ن، يقتصر: د س ف ق ن، مقتصر: ا ص (١٠) احد: د س ف ق ن، ص ـــ: ا (١٣) ثم ان: ف فقط. الاشعرية: ا ص ن، الاشعري: د س ف ق (١٢) وبالله التوفيق: ا ص ن، والله الموفق: د س ف ق، (١٥) لعلمنا: د س ف ق ص ن، بعلمنا: ا

ويقال للمعتزلة ما معنى قولكم ان الله تعالى موصوف بانه عالم اذا لم يكن له علم فقالوا موصوف بانه عالم بوصف الواصفين اياه اذ الصفة هي وصف الواصف اياه.

قيل لهم لو ان رجلا قال لزنجي انه ابيض او لقصير انه طويل هل كان الزنجي ابيض والقصير طويلا.

فان قالوا نعم كابروا وان قالوا: لا. ناقضوا لان الوصف من الواصف قد وجد ولاعبرة له عند انعدام المعنى القائم بالموصوف ثم يقال لهم اذا كان العالم من وصفه متكلم بانه عالم لامن قام به العلم او من له العلم ينبغي ان يقال ان من قال لحمار / انه عالم او لطفل او لمجنون لم يقم (٩٨أ/د) به علم انه عالم ان يكون صادقا في مقالته لوجود الوصف له بذلك. اذ هو يكون عالما بوصف الواصف له بذلك لابمعنى قائم به وهذه مكابرة ظاهرة وسوفسطائية محضة.

ثم يقال لهم ما معنى قولكم ان الله تعالى كان في الازل موصوفا بكونه عالما؟ والواصفون كانوا / معدومين في الازل فلا يتصور وجود كلامهم. (٨٠ب/ص) وكلامه ايضا عندكم محدث مخلوق فلم يوجد منه وصف نفسه بانه عالم فكان قولهم انه كان في الازل موصوفا بانه حي عالم قادر سميع بصير، باطلا لاتحقق له. وبالله التوفيق.

---

(١) للمعتزلة: ا د س ف ق، للمعتزلة لعنهم الله: ص ن (٠) اذا: د س ف ق، اذ: ا ص ن (٤) لو: ا ف س ص ن ق، ـــ: د (٠) هل: ا د س ف ق ن، كل: ص. طويلا: ا س ص ف ق ن، انه طويل: د (٨) متكلم: د س ف ق، يتكلم: ن (١١) هذه: س ف ق، هذا: د ن (١٥) بانه عالم: س ق د ف، بانه كان عالما: ن، بانه كان عالم: ص. فكان قولهم ... عالم قادر (قادر عالم: ن): د س ف ق ن، ـــ: ا (١٧)باطلا: د س ف ق ص ن، فاذا: ا وبالله التوفيق: د ف ق س، ـــ: ن

(١١٠ب/س) /فمن وقف على ما بينت في المسألة من الدلائل والكشف لتمويهات المعتزلة عرف أن القوم لم يريدوا بما ذهبوا اليه الا موافقة اخوانهم من الفلاسفة في اثبات ذات في القدم ليس بحي ولا قادر ولا عالم ولا سميع ولا بصير غير انهم لم يتجاسروا على اظهار ذلك خوفا من معرة السيف لما فيه من جحود ماورد يه الكتاب والسنة المتواترة فاطلقوا هذه الاسامي في الظاهر واتوا بما يؤدي الى مقصودهم من نفى كونه حيا قادرا سميعا بصيرا.

(٨٥ب/ف) وقد صرح بعضهم أن مرادهم / هذا وهو الناشى على احد قوليه على ما مر وقد روى عن عباد بن سليمان الصيمري مثل مقالة الناشى. وزعم الصالحي انه اذا قيل ان الله تعالى عالم كان معناه انه شيء لا كالاشياء وهذا رجوع الى نفي الوصف له بانه عالم.

وهؤلاء اسعد حالا من بقية المعتزلة حيث استمروا على القياس في نفي الاسم المقدر عن المعنى عن الذات الذي يستحيل عليه المعنى قياسا على (٦٣أ/ن) اسم المتحرك والساكن والاسود والابيض وغير ذلك من الصفات / وغيرهم من عامة المعتزلة ناقضوا فاثبتوا الاسم مع استحالة ثبوت المعنى في الغائب ونفوا في الشاهد عند عدم المعنى.

والله الموفق.

(٨٩أ/ق) ثم اعلم ان علم الباري عز وجل لايقال انه حلّ ذاتّه / ولايقال ذاته

---

(١) بينت: س ف ق، ثبت: ن، يثبت: د (٠) لتمويهات: د س ف ن، بتمويهات: ق (٣) القدم: ا د س ف ق، القديم: ن (٣) ولاعالم: س ص ف ق ن، ـــ: ا د (٤) اظهار: ا د س ف ق، ـــ: ص ن (٦) اتوا: د س ف ق ن، ابوا: ا . بما : ا د س ف ق ن، الى ما: ص (٧) وهو: هو: ص (٩) ان الله: س ف ق ، انه: د ن (١٠) انه: د س ف، انه لا: ن ص، ـــ: ق (١١) اسعد: س ف ق، اشد: ن. عن:ا د س ف ق ص، على: ن (١٥) نفوا: د س ص ف ق ن، يقول: ا (١٧) ولايقال ذاته (ذات: ص ن): د س ف ق ص ن، ـــ: ا

محل للعلم ولِما وراءه من الصفات وان كانت موجودة به لما ان الحلول هو السكون والاستقرار. يقال حل فلان بمحل كذا وارتحل. والمحل المسكن والصفة لاتوصف بالسكون وكذا هذا في صفات الاجسام. لايقال حل السواد الجسم الا على سبيل التوسع ولا يستعمل ذلك في صفاته تعالى على سبيل التوسع لوجوب الاجتناب في صفاته / عما يوهم (٩٨ب/د) الخطأ حسب وجوب الاجتناب عما يوجب الخطأ.

ثم ان متقدمي اصحاب الصفات يطلقون ان علمه قائم بذاته وابو الحسن الاشعري رحمه الله لم يرض بهذه العبارة وقال ان علمه موجود بذاته تعالى لما ان لفظة القيام في الصفات / مجاز ولفظة الوجود حقيقة. (١١١أ/س)

واعلم انه لايقال ان علمه تعالى معه لانه ليس بقائم بنفسه فيكون / معه (٦٤ب/أ) ولايقال هو فيه لانه تعالى ليس بظرف للعلم والعلم ايضا ليس بتمكن فيه ولايقال انه مجاور له لانه غير مماس له لما انه لايقبل المماسة ولا انه مباين له لما انه لايقبل المفارقة.

ولما أن هذه الالفاظ مستعملة في المتغايرات ولاتغاير فيما نحن فيه. ووجوب الامتناع عن اطلاق هذه العبارات في الصفات مع الموصوفات في الشاهد للمعنى الاول دون الثاني.

---

(٢) بمحل: ا س ص ف ق ن، لمحل: د (٠) المحل: د س ف ق، المحلة: ا ص ن (٤) التوسع: ا س ص ف ق ن، سبيل التوسع : د. ولا : ا د س ف ق ن، ولاعلى: ص (٠) سبيل: د ف ق، ـــ: ا ض ن~س (٧) ان: ا د س ف ق ن، ـــ: ص . رحمه الله: ف، ـــ: س ق ن. (١١) بتمكن: ا د س ف ص ق، للتمكن: ن (١٤) ولما: ا ف س ق ن، لما: د. المتغايرات: ا د س ف ق، المغايرات: ص ن (٠) وجوب: ا د س ف ق، وجود: ص ن. (١٥) اطلاق: ا د س ف ق ن، الخلاف: ص (٠) الموصوفات: ا س ص ف ق ن، الموجودات: د. للمعني: ا س ص ف ق ن، في المعني: د

ثم اعلم ان عبارة عامة متكلمي اهل الحديث في هذه المسألة ان يقال ان الله تعالى عالم بعلم وكذا فيما وراء ذلك من الصفات. واكثر مشايخنا امتنعوا عن هذه العبارة احترازا عما يوهم ان العلم الة واداة فيقولون الله تعالى عالم وله علم وكذا فيما وراء ذلك من الصفات.

والشيخ الامام ابو منصور الماتريدي رحمه الله يقول انّ الله تعالى عالم بذاته حي بذاته قادر بذاته ولايريدبه نفى الصفات لانه اثبت الصفات /في جيمع مصنفاته واتى بالدلائل لأثباتها ودفع شبهاتهم على وجه لامخلص (٩٠ب/جـ) للخصوم عن ذلك غير انه اراد بذلك دفع وهم المغايرة. وان ذاته تعالى ذات يستحيل ان لايكون عالما وهذه مسألة عظيمة كثيرة الشبه جمة الحجج اتسع فيها مجال الجدال وفسح مكان الضيال وكثر من اهل النظر وارباب النحل في فروعها وتوابعها النزاع والخصام وطال فيها الكلام وفيما ذكرنا من الحجج ودفع الشبه غنية عما وراء ذلك لمن لم يحد عن سواء الطريق ولم يعدم مواد الهداية والتوفيق.

والله الموفق.

(١) عامة: د ف ق، ـــ: ا س ص ن ٢ـــ ان: د س ف ق، انه: ن . (٢) بعلم: ا ص ف ق ن، بعلمه: د س. الله ... عالم: د س ف ق ن ص، لله ... علم: ا (٣) ان: ا د س ف ق، ن، ـــ: ص (٥) الامام: د ف ق ، ـــ: ا س ص ن. الماتريدي (ـــ د ف ق) رحمه الله يقول: ا د س ف ق، الماتريدي لايقول: ص ن (٦) قادر بذاته: د ف ق ن، ـــ: س (٩) ذات: د س ف ق ، ـــ: ن (٠) الشبه: د س ف ق، الشبهة: ا جـ ص ن (١٠) فسح: ا ن س ص ف ق، فسح فيها وفتح: د. اهل: جـ د س ف ق، ارباب: ن (١١) بحد: جـ س ف ق، يجد: ن د. الطريق: ا جـ س ص ف ق ن، السبيل: د (١٤) والله الموفق: د س ف ق، ـــ: ص جـ ن

## / الكلام
## في نفي الحدوث عن كلام الله تعالى (٨٦أ/ف)

اختلف الناس في كلام الله تعالى اقديم هو ام محدث قال اهل الحق نصرهم لله ان كلام الله تعالى صفة ازلية ليست من جنس الحروف والاصوات وهي صفة قائمة بذاته منافية للسكوت والافة من الطفولية / والخرس (٨٩ب/ق) وغير ذلك والله تعالى متكلم بها آمرٌناهٍ مُخبرٌ.

وهذه العبارات دالة عليها وتسمى العبارات / كلام الله تعالى على معنى (٩٩أ/د) انها عبارات عن كلامه وهو تنادى بها. فان عبر عنه بالعربية فهو قرآن وان عبر بالسورية فهو انجيل وان عبر بِالْعِبْرية فهو توراة والاختلاف على العبارات المؤدية لاعليه كما يسمى الله تعالى بعبارات مختلفة بالالسنة وفي لسان واحد بالفاظ مختلفة والمسمى ذات واحد لاخلاف فيه . وهذا هو بيان قول اهل الحق. وزعم جمهور المعتزلة ان كلام الله / تعالى عرض (٦٣ب/ن) محدث احدثه الله تعالى في محل فصار به متكلما وكلامه من جنس الحروف والاصوات.

وزعم الجبائي واتباعه من القدرية ان الكلام حروف مؤلفة واصوات مقطعة على وجه مخصوص.

وزعم ابنه ابوهاشم ان الكلام لايكون الا من جنس الصوت والخلاف بينه وبين ابيه.

---

(٢) عن كلام الله تعالى: ا د س ف ص ق ن، ـــ: ج (٣) هو : ا س ص ق ن ج، ـــ: د ف (٠) الحق نصرهم الله ان: ف ق، الحق نصرهم الله: د، الحق.عن كلام الله تعالى ان: جـ ، الحق ان: ا س ص ف ن، (٥) صفة: ا ج د س ف ق، صفة له: ص ن (٥) من: ا ج س ص ف ق ن، عن: د (٨) وهو: د س ف ق، وهي: ن (٩) بالسورية ... بالعبرية: ا د س ف ق، عنه بالسريانية ...|عنه بالعبرية: ن (١٠) على: ا ج س ف ق ن، في: د (١٥) وزعم الجبائي ... واصوات: ا ج د س ف ق، ـــ: ن. (١٦) مقطعة: ا ج س ف ق ن، مطلقة: د (١٧) ابو هاشم: ا د س ف ق ن، ابو الهذيل هاشم : ج

إن اباه زعم ان الكلام اذا كتب فهو حروف، وكلام واذا قرىء فهو حروف وصوت وكلام. وزعم هو انه اذا كتب فليس بكلام وانما يكون كلامها اذا قرىء او قيل والحرف عند ابي هاشم لاتكون الا صوتا. ولهذا (٩١أ/جـ) قالوا في حد الحروف انه / صوت طباعي غير مؤلف. (٦٥أ/أ) فعنده المكتوب في المصاحف وفي اللوح المحفوظ / لايكون كلام الله تعالى، والله تعالى بتخليقه في اللوح المحفوظ لايكون متكلما. وانما يكون متكلما بتخليقه الاصوات.

وعند الجبائي ذلك كله كلام والله تعالى بتخليقه الكتابة والحروف المصورة في محل يصير متكلما كما يصير متكلما بخلق الاصوات. ثم عند الجبائي القران كما هو قائم باللوح المحفوظ قائم بكل مصحف كتب فيه وهو مع هذاشيء واحد ولو كتب الكاتبون في السموات والارضين في البقاع المتفرقة مصاحف لاتحصي كثرة كان هو بكماله حالاً في كل مصحف. وكل مصحف كتب قام به بكماله وكل مصحف انعدم بطل عنه وهو مع هذا لايزداد بزيادة المصحف ولا ينقص بنقصانها ولا يبطل ببطلانها وهو قران واحد.

ورأيت هذا القول في بعض الكتب منسوبا الى الاسكافي احد رؤسائهم. (١١٢أ/س) فاما المتأخرون من المتكلمين / فانهم ينسبونه الى الجبائي ولعل الجبائي اتبع الاسكافي في ذلك.

وزعم جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر ومن تابعهما من المعتزلة

(٤) مؤلف: ا ج س ف ق ن، مؤتلف: د (٥) المحفوظ: ا د س ف ق ن، ـــ: ج (٨) والله: جـ د س ن، فالله: ق ن، الله : ا (١٠) كتب: ا د س ف ج ق، كتبه: ن (١٠) هو: جـ د س ف ق، ـــ: ن (١٤) يزداد: د س ف ن، يزاد: ق (١٦) رأيت: د ج س ف ق ن، قال الشيخ الامام (حفظه الله: ا، ابو المعين رحمه الله: ف هامش) رأيت: ا ف (١٩) بشر: ا د س ف ق ن، مبشرته: ج.

ان القران خلقه الله تعالى في اللوح المحفوظ ولا يجوزان ينقل عنه وانه لايتصور وجوده الا في مكان واحد عند اتحاد الزمان.

وقالوا مع هذا ان القرآن في المصاحف وفي صدور / المؤمنين وان ما (٩٠أ/ق) يقرأ ويسمع من القارىء / هو القرآن على ما عليه اكثر الامة الا انهم (٩٩ب/د) ذهبوا في معنى هذا / الى أن ما يسمع ويكتب ويحفظ حكاية القرآن (٨٦ب/ف) وهو فعل الكاتب أوالقارىء اوالحافظ وان المحكى بحيث خلقه الله تعالى.

والى هذا القول ذهب ابو القاسم الكعبي ومن تابعه من معتزلة بغداد فكان كلام الله تعالى عند هؤلاء في الحقيقة هو الحروف المصورة المكتوبة في اللوح المحفوظ.

ومنهم من يقول ان القرآن جسم وهو النظام فان من مذهبه ان الكلام في الشاهد جسم لان عنده لاعرض الا الحركة. ثم عند هؤلاء كلهم ان الله متكلم لانه خلق الكلام والمتكلم عندهم هو الخالق للكلام وهو آمرناه لانه خلق الامر والنهي.

وابو بكر الاصم من جملتهم لايمكنه ان يقول ان الله تعالى متكلم / لان (٩٠ب/جـ) عنده يستحيل كونه متكلما بكلام ازلي قائم بذاته لانكاره الصفات. ولا يمكنه ان يقول ان الله متكلم بخلقه الكلام في محل كما هو مذهب اخوانه من المعتزلة لان الكلام الحادث عرض وهو ينفي الاعراض.

ومعمر بن عبّاد السلمي شيخهم المقدّم لايمكنه ان يقول انه تعالى متكلم بكلام ازلي قائم به كما يقوله اهل الحق لانكاره الصفات. ولايمكنه ان يقول انه تعالى متكلم بخلقه الكلام كما يقول اخوانه من المعتزلة

(٤) هو القرآن على ما عليه: ج د س ف ق ن، على ما هو عليه: ا (٦) الكاتب او القارئ جـ س ف ق، القارئ أو الكاتب: ن (٦) خلقه: د س ف ج ق ن، يخلقه: ا (١٢) ان الله: ج، انه: ق، ــ: ا د س ف ن (١٤) ان الله: ف ق، انه: ا ج د س ف ن (١٨) ان يقول: ا د س ج ف ق، ــ: ن . الكلام: ا د س ف ق ن، للكلام: ج

لان الكلام الحادث عرض وهو يقول لا قدرة لله تعالى على تخليق شيء من الاعراض بل خالقها مَحالها. اما باختيارها واما طباعها.

وكذا ثمامة بن الاشرس النميري تلميذ النظام لايمكنه ان يصف الله تعالى بانه متكلم لا كما يقوله اهل الحق نصرهم الله لانكاره الصفات ولا كما تقوله المعتزلة لأن الكلام الحادث عنده يوجد بطريق التولد من تحريك المتكلم / الالات التى بها يتكلم ومن مذهبه ان المتولدات افعال لافاعل لها. فعلى قول هؤلاء الثلاثة ليس الله تعالى بمتكلم ولا آمر ولاناه. وان القرآن / ليس بكلامه. وفي هذا تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم بقوله ان هذا كلام الله تعالى ورفع / الشرائع وابطال الفرض والوجوب والحظر لثبوت ذلك كله بامره ونهيه ولا امر ولانهي عندهم. (١١٢ب/س) (٦٤أ/ن) (٦٥ب/أ)

ولشياطينهم اقاويل تستنكف البهائم ان تنسب اليها ولو لامخافة التطويل لحكيتها ليحمد العاقل الله تعالى على ما عصمه من تلك الترهات ويعرف سخافة عقولهم مع دعاويهم العريضة واعجابهم بآرائهم السخيفة.

فاحتجت المعتزلة بقوله تعالى: إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا (١). والجعل والتخليق واحد / وبقوله: مَايَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ (٢) /وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنَ ذِكْرٍ مِنَ الرَّحْمٰنِ مُحْدَثٍ (٣). (٩٠ب/ق) (١٠٠أ/د)

(١) الحادث: جـ س ف ق، ـــ: ن (٢) بطباعها: ج، طباعها: ا ف ق س، طباعا: س (هامش) ق (هامش) د ن. (٣) الاشرس: ا ج س ق ن، اشرس: د ف (٤) لا: ج د س ف ق، الا: ن. نصرهم الله: د ف ق، ـــ ا ج س ن (٥) لان : ا ج د س ف ق، لكن: ن (٧) فعلى: ا ج ف ق ن، وعلى: د (١٠) لثبوت: ا ج س ف ق ن، وثبوت: د. الفرض: ج د س ف ق ن، الفرائض: ا (١٢) لحكيتها: ج د س ف ق ن، لحيكها: ا (١٤) ١ـــ الزخرف ٢ (١٥) ٢ـــ الانبياء - ٢ (١٦) الشعراء ٥

وهذا نصّ اذ لافرق بين المحدث والمخلوق. والمعقول لهم ان التسوية بين الشاهد والغائب ثابتة في العقول في الاجناس والفصول. فان الحركة لما كانت نقلة في الشاهد كانت كذا في الغائب ومن اثبت في الغائب حركة ليست بنقلة عدّ خارجا عن المعقول. وكذا هذا في السواد والبياض والاجتماع والافتراق. ثم الكلام في الشاهد من جنس الحروف والاصوات فمن اثبت في الغائب كلاما على خلاف ما هو المعقول في الشاهد كان خارجا عن قضية العقول / مضاهيا من اثبت في الغائب حركة ليست من جنس (٨٧أ/ف) النقلة او سكونا ليس من جنس القرار وسوادا خارجا عن جنس الالوان.

والاخر أنهم/يقولون إن بين الامر والنهي في الشاهد تضادا ولاتضاد بين العلم والقدرة والسمع والبصر بل بينهما / مخالفة ثم انكم تقولون ان (٩٢أ/جـ) قول من قال انه عالم بذاته قادر بذاته. وقول ابى الهذيل انه عالم بعلم هو ذاته قادر بقدرة هى ذاته وكذا فيما وراءهما من الصفات محال. لانه لو كان كذلك كان عالما / بما هو به قادر قادرا بما هو عالم.

واستدللتم بالشاهد وهذا فوق ما انكرتم لان بين الامر والنهي تضادا ولاتضاد بين العلم والقدرة فيصير قولكم انه آمرناه بصفة واحدة كمن يقول انه اسود ابيض بصفة واحدة ولو جاز ذا لجاز ان يكون اسود بالبياض وابيض بالسواد، ويكون في حالة واحدة اسود ابيض وذلك كله قلب المعقول وكذا ما تعلق به الامر تعلق به ما هو النهي فيصير المأمور

---

(٢) ٢ـــ في: د س ف ق، فان: ن (٣) من: ا د س ف ق ن، هو : ج. فى الغائب حركة: جـ س ف ق، الحركة فى الغائب: ن وكذا: ج س ف ق ن، فكذا: د (٥) ثم: ا د س ف ق ن، عن: ج (٧) عن: د ج س ف ق ن، من: ا (١٠) ان: ا ج س ف ق ن، انه: د . تضادا : ج د س ف ق، تضاد ا ن (٠) ولاتضاد: ج د ف ق ن، ـــ: ا. العلم: تكرر في: ا (١٤) قادرا: ا ج س ف ق، قادر: د، ـــ: ن (١٥) فوق: ا ج د ف س ق، مافوق: ن (١٦) تضاد: د س ف ق ن، ـــ: ا. (١٦) آمر: ا ج س ف ق ن، امر بكم: د (١٨) وذلك: د ج ف ق، وذا : ا س ن. كله ـــ : جـ. المعقول: جـ د س ف ق، الموضوع: ن

منهيا والمنهي مأموراً فيكون كل فرض محظورا وكل محظور فرضا. وفساد ذلك كله لايخفى.

ويقولون ايضا ان الخطاب لموسى عليه السلام بقوله. اخْلَعْ نَعْلَيْكَ (١) في الازل ولا موسى ولا نعل ولا لبس للنعل محال. ولو ان واحدا منا قال قبل ان يولد له ولد وكان قصده انه لو ولد له ولد زيدا فقال يازيد ادخل الدار وناولني الكتاب يستحمق وينسب الى غاية السفه. ولو كان له ابن بمكة وهو ببخارا فقال يازيد اسقني. ينسب الى الحمق. فكذا في الغائب وكذا هذا في كل امر في القرآن أونهي فيه.

يقولون ايضا ان الله تعالى. قال: وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى (٥). والاخبار عن عصيان ادم في الماضي قبل وجود العصيان يكون اخبارا عن المخبر لاعلى ما هو به وهو كذب ونسبة الله تعالى الى الكذب كفر فدل ان وجود هذا الاخبار كان بعد وجود العصيان من ادم عليه السلام لاقبل وجوده.

(٩١أ/ق) وكذا يقولون ان التكلم في / الخلوة مع نفسه لن يكون الا للتذكر اولدفع الوحشة عن نفسه وما عدا هذين الوجهين فهو سفه والتذكر يكون لمن يخشى النسيان وهو محال على الله تعالى وكذا اعتراء الوحشة عليه لانها من باب الافات وهي من امارات الحدث فلم يبق الا السفه ونسبة الله
(١١٣ب/س) تعالى الى السفه كفر ولاقسم وراء هذه الاقسام فاذا امتنعت هذه الاقسام/
(٦٦أ/أ) كلها امتنع ثبوت / الكلام في الازل.
(٦٤ب/ن).

---

(٢) (١) طه ١٢ (٤) للنعل: ا د ف ق س ن، النعل: ج. منا: ا ج س ف ق ن، ـــ: د (٥) وكان: ا س ف ق ن، ولو كان: د، فكان: ج. واحد: واحدا: جـ (٦) الدار: ج س ق ن، في الدار: ا د ف (٨) وكذا هذا: ا ج س ف ق ن، فكذا: د. ٢ــــ في: د س ف ق، من: ن . او نهى فيه: ا س ف ق ن، ونهي عنه: د، ونهى ونهى فيه: ج (٩) ٢ــــ طه ١٢١ (١٣) وكذا ـــ: س ن (١٤) عن نفسه ـــ: ج ن (٠) يكون لمن: ا ج ف س ق ن، لمن يكون: د (١٥) لانها: س ق ف، لانهما: جـ ن د

ويقولون ان القرآن متبعض متجزئ له نِصف وعُشر وسُبع وجُزء من ثلاثين جزءً وهو سور مختلفة واجزاء متباينة متغايرة. فالقول باتحادها سوفسطائية.

وأنتم تقولون ان الله تعالى متكلم بكلام واحد وتحت القول بقدمه مع التجزئ والتبعض / ابطال القول بحدث الاجسام وذلك محال فهذه هي (٩٢ب/ج) الشبه التى يتعلقون بها.

ولنا ما تعلق به بعض من وافقنا / في هذه المسألة وهو الاشعري وهو (٨٧ب/ف) قوله تعالى: اِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ اِذَا اَرَدْنَاهُ اَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونَ (١).

اخبر انه يحدث المحدثات بخطاب كن ولو كان هذا الخطاب محدثا لاحدثه بخطاب اخر وكذا الثاني والثالث الى ما لايتناهى وتعلق وجود العالم بما لايتناهي من الخطاب مما يدخل وجوده في حيز الممتنعات على ما مر قبل هذا فثبت ان قوله (كن) ليس بمحدث. وللخصوم على هذا الأسئلة وللمتعلق به اجوبة عنها مقنعة غير ان مشايخنا لم يعتمدوا على التعلق بهذه الاية فاعرضنا عن ذكرها مخافة التطويل.

والمعقول لنا في المسألة ان كلام الله تعالى لو كان مخلوقا او حادثا كائنا بعد أن لم يكن لكان الامر لايخلو اما ان يكون حادثا في ذات الله تعالى واما ان يكون حادثا في محل آخر سوى ذاته تعالى واما ان يكون

(١) له: ا ج س ف ق ن، وله: د. عشر: ا ج س ف ق ن، ـــ : د (٢) متباينة: ا ج س ف ق ن، مختلفة متباينة: د (٤) ان: ا د س ف ق، ـــ: ج ن. وانتم تقولون: ج د ن ف ق، فانهم يقولون: س (٠) تحت: ج د س ف ق ن، يجب: ا (٦) الشبه: ا د س ف ق ن، الشبهة: ج. هي: ج د س ف ق، ـــ: ن (٨) ١ـــ النحل: ٤٠ (٩) اخبر: ا د س ف ق ن، فاخبر: ج. يحدث: ج د س ف ق ن، محدث: ا (١٠) تعلق: ج د س ف ق، يتعلق: ن (١٣) عنها: ا ج. س ف ق ن، ـــ: د (١٧) آخر: ف ق، ـــ: جـ س ن. ذاته: جـ د ف ق ن، ذات الله: س

حادثا لا في محل ولاتصور لقسم رابع.

وهذه الاقسام كلها ممتنعة وما يخطر بالبال وجوده اذا افتنّ في وجوده وانقسم الى اقسام محصورة. كل قسم منها ممتنع محال وجب تنفيذ القضية باستحالة تحققه وامتناع وجوده اذ لو كان لكان على احد هذه الوجوه الممتنعة.

والقول بوجود ما ثبت امتناعه قضاء على الدلائل الاولية التى منها تنتزع (١٠١أ/د) العلوم / الاستدلالية بالبطلان وشهادة عليها بخروجها عن كونها من (١١٤أ/س) اسباب المعارف / والقول بهذا سوفسطائية ودليل ما انفَدتُ من القضية المطلقة بامتناع كل قسم من هذه الاقسام عرض كل قسم منها على دلائل العقول وشهادات المعارف ليظهر بذلك امتناع كل قسم منها على التفصيل فيتضح بذلك صحة ما ادعيت. فاقول وبالله التوفيق.

(٩١ب/ق) اما القسم / الاول، وهو جواز حدوث الكلام في ذات القديم جل وعلا، فبيّن الفساد ظاهر الاستحالة والامتناع. ووجهه ان ذات الباري قبل حلول الكلام الحادث فيه لايخلواما ان يكون متعريا عن الكلام واما ان لم يكن فان لم يكن متعريا عنه كان موصوفا به في الازل لاستحالة انعدام التعرى عن الكلام بدون الكلام وهذا هو الاعتراف بمذاهب

(١) رابع: ج د س ف ق ن، الرابع: ا (٢) افتن من الفن: س (هامش) اى تنوع: ق بين الاسطر (٦) قضاء: ا ج د س ف ق، نصا: ن . الاولية: ا د ف ق ن، الازلية: ج (٠) تنتزع: د س ف ق، تتنوع: ن (٨) والقول بهذا: ا ج د س ف ق، ــ: ن (٩) دلائل ... قسم منها: ج د س ف ق ن، ــ: ا (١١) وبالله التوفيق: د س ف ق ن، والله الموفق: ا ج (١٤) لايخلو: ج د ف ق ن، فلا يخلو: س. (١٤) يكون: د س ف ج ق ن، كان: ا (١٤) عن الكلام: ج س ف ق ن، ــ: د. واما ان: س ف ق، وان: ن، او: د. لم يكن: ا د س ف ق ن، لايكون: ج ٢ــ متعريا: ا جـ س ق ن، ــ: د ف (١٥) في الازل: د س ف ق، ــ: ا ج ن

الخصوم وانقياد للحق ورفض للخلاف.

وان كان متعريا عن الكلام لكان لايخلو اما ان كان متعريا عنه لذاته واما ان كان متعريا عنه لمعنى قائم به لانعدام الواسطة بينهما. فان كان متعريا عن الكلام لذاته لم يتصور / حدوث الكلام مع وجود الذات (٩٣أ/جـ) الموجب للتعري عنه ولاوجه الى القول بانعدام الذات لوجوه.

احدها انه قديم والعدم على القديم محال على ما مر.

والثاني ان الذات لو انعدم لاستحال حدوث الكلام في ذات منعدم.

والثالث ان حدوث الكلام في الذات لو كان ممتنعا في حال وجود الذات لقيام ما يوجب تعري الذات عنه لصار عدم الذات شرطا لوجود الكلام/ (٦٦ب/أ) فيه وهو محال. لان المحل شرط لوجود الشيء فيه. ومن المحال / اشتراط (٨٨أ/ف) عدم شرط وجود الشيء لوجوده. اذ القول بتعلق وجود الشيء بانعدام شريطة وجوده مما لايخفى فساده لان انعدام / شريطة وجوده شرط بقائه على العدم. (٦٥أ/ن)

ومن المحال جعل شرط البقاء على العدم شرط الوجود فدل / ان الذات (١١٤ب/س) لو كان متعريا عن الكلام لنفسه لكان لايتصور حدوثه فيه ولو كان الذات متعريا عن الكلام لمعنى لكان لايتصور حدوثه فيه مع وجود ذلك المعنى لان ذلك المعنى ما دام باقيا كان الذات موصوفا بالتعري عن الكلام. واتصافه بالتعري عن الكلام مع قيام الكلام به محال. وكذا قيامه به مع ما يوجب التعري عنه محال.

---

(١) للخلاف: ج د س ف ق ن، الخلاف: ا (٢) وان: ا د س ج ق ن، فان: ف. لكان: ا د س ف ق ن، كان: ج (٢) متعريا: ج د ف ق ن، ـــ: س (٤) لم: ج س ن، لن: د ف ق (٧) لاستحال: ج د س ف ق ن، لاستحالة: ا (١٢) فساده: د س ف ق، امتناعه: ا ج ن. انعدام: د س ف ق ن ج، اعدام: ا

ولا وجه الى القول بانعدام المعنى الموجب لاتصافه بالتعري ليحدث (١٠١ب/د) الكلام حال / عدمه لان ذلك المعنى ان كان ازليا فالعدم عليه محال. وان كان محدثا والذات لايتعرى عن ذلك المعنى وعن الكلام اذ لاواسطة بينهما وكلاهما محدثان.

فاذا كان الذات لايخلو عن الحادث وما لايخلو عن الحادث لايسبقه وما لايسبق الحادث فهو حادث. وبهذا عرفنا حدوث الاجسام وباستحالة حدوث الحوادث في القديم عرفنا حدوث الهيولي فكان القول بحدوث معنى في ذات القديم تعالى مبطلا القول بحدوث العالم والهيولي مصححا القول بقدمهما.

وبهذا يتبين فساد قول الكرامية والحادهم وعدولهم عن الحق حيث جوزوا حدوث الكلام والتكوين وغيرهما من الصفات في ذات القديم تعالى. تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ونبين ذلك بعد هذا في مسألة التكوين والمكون ان شاء الله تعالى.

(٩٢أ/ق) واما القسم/الثاني وهو القول بحدوث الكلام لا في محل، فهو ايضا ممتنع لان الكلام المحدث يستحيل ان يكون جوهرا لان الكلام من قبيل الصفات (٩٣ب/جـ) /والصفة ما يتميز به الذات المتصف به عما لا اتصاف له به من الذات. والجوهر هو الممتاز بالصفات عما لا اتصاف له بمثل تلك الصفة التى اتصف هو بها. ولا يمتاز بالجوهر ما يمتاز به عما لم يتصف به فكان الجوهر

---

(٢) ان كان: س د ف ن، لو كان: ج ـــ : ق (٠) عليه: ا د س ج ف ق، اليه: ن. يتعرى: ا ج س ف ق ن، يعري: د (٣) وعن: د س ف ج ق ن، او عن: ا (٦) فهو: ف ق، ـــ: ا د ج ن (٩) بقدمهما: ج ف س ق ن، بقدمها: ا د القديم: الله: ن (١٢) ذلك: ا ج س ف ق ن، ـــ: د (١٦ـــ١٧) به من الذات: ... اتصاف له: ا ج س ف ق ن، ـــ: د (١٨) لااتصاف: ا ج س ف ق، لايصاف: ن (١٨) فكان: ا د س ف ق ن، وكان: ج

/ من قبيل ما يتصف لا من قبيل ما يتصف به غيره فكان القول بكون (١١٥أ/س) الكلام جسما او جوهرا محالا. واذا لم يكن جوهرا كان عرضا لانحصار المحدثات على هذين القسمين.

ثم العرض ما تقرر في اوائل الادلة وبدائه العقول استحالة قيامه بذاته غير مفتقر الى محل يقوم به حتى صار ذلك من الاراء الذايعة التى يتسارع ارباب العقول السليمة الى الحكم بتسفيه من اجازه ولهذا لم يقل احد من العقلاء بوجود حركة او سكون او اجتماع او افتراق او شيء من الالوان او رائحة او طعم لا في محل.

ولهذا اتفق جمهور العقلاء على نسبة الدهرية الى الغباوة بتجويزهم الصور متجردة عن محالها وعلى اخراج ابن الروندى في تجويزه وجود تكوين قائم لا في محل وابى الهذيل في تجويزه وجود خطاب (كن) لا في محل / والجبائي وابنه ابى هاشم في تجويزهما وجود ارادة لا في محل عن أستيهال المناظرة وعلى تسفيهم ونسبتهم الى العناد / (٨٨ب/ف)

وتكليف هولاء الفرق بين هذه الاعراض وبين ما تقدم / ذكرها حيث (١٠٢أ/د) جوزوا وجود هذه لا في محل ولم يجوزوا / وجود تلك والحكم عليهم (٦٧أ/أ) عند ظهور عجزهم عن الفرق بالتناقض وابطال الدلائل والمعارف.

والله الموفق.

على ان الكلام لو جاز وجوده لا في محل لم يكن ذات ما متكلما به.

---

(١) فكان: ا د س ف ق ن، وكان: جـ (٤) بدائه: جـ د ق، ببدائه : ف، بداية: ن س (٥) الذائعة: ج س ف ق (الشائعة بين الاسطر)، الزائغة: د ن، الزائفة: ا (٦) لهذا: ا د س ف ق ن، بهذا: ج. بوجود: د س ف ج ق ن، لوجود او: ا (٧) او افتراق: جـ د س ف ق، افتراق: ن (٩) بتجويزهم: جـ د ف ن، في تجويزهم: س، وتجويزهم: ق. اخراج: ن، اخراح (كذا): جـ د س ف ق (١١) خطاب كن ... تجويزهما وجود: جـ د س ف ق، ــ: ن، ارادة: ا ج س ف ق ن، الارادة: د (١٤) تكليف هؤلاء: ا د ف س ق ن، تكلموا مأولا: ج

اذ ليس ذات باولي بالاتصاف به من ذات ويستحيل ان تصير الذوات كلها متكلمة بكلام واحد ولو جاز هذا لجاز ان تكون جميع الاجسام متحركة بحركة واحدة ساكنة بسكون واحد.

وكذا هذا في السواد والبياض وجميع الاعراض مع ما انه لايشكل على (٥٦ب/ن) احد فساد قول من يقول الله تعالى وجميع / خلقه موصوفون بكلام واحد (١١٥ب/س) فكان عين ما هو صفة الله تعالى صفة المحدثين / وعين ما هو صفتهم صفة الله تعالى وكذا يستحيل ان لايصير ذات ما موصوفا بالكلام الذي وجد لا في محل لان فيه اخراج الكلام من ان يكون كلام الله واخراج ذات الله تعالى من ان يكون متكلما آمرا ناهيا. وهو كفر على ان القول بكلام لايكون ذات ما متكلما به محال. وكذا متكلم ما من غير ان يكون له كلام. وبالله التوفيق.

واما القسم الثالث وهو حدوث الكلام في محل سوى ذات القديم. (٩٤أ/جـ) فمحال ايضا لان الكلام لو حدث في محل لكان المتكلم / الآمر الناهي (٩٢ب/ق) المخبر ذلك / المحل لا الله تعالى لان الاسم المشتق عن الصفة يكون راجعا الى محل الصفة لا الى محدثه والصفة تكون صفة لمحلها لالمحدثها. الا ترى ان الميت والاعمى والاعور والاشلّ والاعرج والاسود والابيض والحلو والمرّ والمتحرك والساكن محالّ هذه الصفات لاموجدها. ومن وصف موجِد هذه الصفات بها تسارع الناس الى اكفاره وقصدوا ضرب علاوته واتلاف مهجته فكذا هذا.

ولهذا زعم ابو الهذيل العلاف ان من خلق الله فيه الايمان بطريق

(٤) ما: جـ د س ف ق، ـــ: ن. مع: ومع: د (٥) موصوفون بكلام: س ج ف ق، موصوف بكلام: ا ن، موصوف: د (١٣) حدث: ا ج د س ق ن ص، وجد ثبت: ف (١٥) لمحلها لالمحدثها: د ج س ف ق ن، بمحلها لابمحدثها: ا (١٧) محال: ج د س ف ق ن، بحال: ا (١٨) اكفاره: ج د ف ق ن، تكفير : ا س. ضرب: ا ج د س ف ق، ـــ: ن

الجبر لكان المؤمن هو المحل لا الله تعالى. واذا كان الامر كذلك علم ان الله تعالى لو خلق الكلام في محل لكان المتكلم ذلك المحل لا الله تعالى وظهر بهذا فساد الاقسام الثلاثة كلها.

فبعد ذلك اما ان يقال ان كلام الله تعالى قائم به وهو متكلم آمرناه كما قال اهل الحق نصرهم الله. واما ان ينكران يكون لله تعالى كلام وامر ونهي وتبطل فرضية الايمان والعبادات وحظر الكفر والمعاصي لانعدام امره ونهيه. وهذا كفر ظاهر وضلال بين.

/ثم لو كان الامر كذلك لكان الله تعالى بتعذيب من جحده وصد عن (١٠٢ب/د) سبيله وسفك الدماء واثار العيث والفساد معذبا من لم يرتكب مأثما ولااكتسب جريمة فيكون عندهم ظالما لاعادلا تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

/ثم هم بنفى الصفات يسمون انفسهم اهل التوحيد يعنون انهم يثبتون (١١٦أ/س) في الازل موجودا واحدا وقد ابطلوا به عدل الله تعالى حيث صار معذبا من غير جريمة على ما قررت وباثبات قدرة تخليق الافعال للعباد يسمون انفسهم اهل عدل / لان تخليق الافعال لو كان من الله تعالى لكان معذبا (٨٩أ/ف) لهم على فعله لا على فعلهم وقد أبطلوا بهذا توحيد صانع العالم..

(١) الجبر: ج ف ن، الحر: ف ق، الخبر: ١، الحبر: س. لكان: ف ق، كان جـ س ن المؤمن: د س ف ق ن، الموفق: ج. واذا: ا د ن، فاذا: ج ف ق (٣) وظهر: د س ف ق ن، فظهر: ا ج (٤) يقال: د ف ق ن، يقول: س. به: ا ج س ق ن، بذاته: د ف (٥) نصرهم الله: ق د ف، ـــ ا ج س ن (٦) الايمان والعبادات: ا د س ن، العبادات والايمان: ف ق (٦) حظر: ا د س ف ق، خطر: ج ن (٧) ضلال: ا د س ف ق ن، ظلال: ج (٩) العيث: س ف ق، العيب: ن، العبث: د (١١ــ١٢) الصفات يسمون ... ابطلوا به: ج س ف ق ن، ـــ: د . هم: هؤلاء: ا التوحيد: ف ق، توحيد: جـ س ن (١٥) عدل: ج ا ف ق س ن، العدل: د

اذ العالم اعيان واعراض. واكثر الاعراض التى هى الافعال الاختيارية لمادبّ ودرج وجد لابتخليق الله تعالى. فكان العالم مخلوقا لله تعالى ولمن لايُحصَوْن من الخالقين. وهذا ابطال التوحيد.

(٦٧ب/أ) ولهذا قال اصحابنا رحمهم الله ان المعتزلة / يسمون انفسهم اهل عدل وتوحيد وقد ابطلوا عدلهم بتوحيدهم وتوحيدهم بعدلهم وهذا ظاهر بحمد الله تعالى.

ولهم على هذا القسم الاخير اسئلة كثيرة اذ هو مذهبهم كلهم.

فاما القسم الاول فهو قول الكرامية. والقسم الثاني مذهب ابى الهذيل وحده في خطاب «كن» خاصة لافيماوراءه من الكلام الا ان اكثر تلك الاسئلة تتوجه على الاشعرية لمساعدتهم المعتزلة في حدوث صفات الفعل (٩٤ب/جـ) ولاتتوجه / علينا فاعرضنا عن ذكرها. وذكرنا ما لهم علينا من الاسئلة.

(٩٣أ/ق) فمن ذلك ما ذكره ابو الحسين البصري فانه حكى كلامنا / لا على ما سبق منا السوق. وزعم انهم يقولون لواحدث الله الكلام في محل، (٦٦أ/ن) لوجب ان يسبق لذلك المحل / من اخص اوصاف الكلام او من اعمه فيوصف بانه متكلم ثم اجاب فقال.

يقال لهم قولكم وجب ان يشتق لمحل الكلام من الكلام اسم من الذي يجب عليه ان يشتق له.

فان قالوا الباري عز وجل.

قلنا البارئي جل وعلا عندكم لايجب عليه شيء.

(٢) فكان: ا د س ف ق ن، وكان: ج (٤) رحمهم الله: ا د ج س ف ق، ـــ: ن (٧) الأخير: ا د س ف ق ن، الاخر: ج (٨) فاما: د ف ق ن، اما: س (١٢) فانه: ا د س ف ق ن، بانه: ج (٠) سبق: د ف ن، سيق: س، سق: ق. (١٣) وزعم: د س ف ق، فزعم: ا ج ن (١٦) يقال: ا ذ ج س ف ق، ـــ: ن. لمحل: جـ د س ف ق ن، بمحل: ا

وان قالوا يجب على غيره ان يشتق لمحل الكلام اسما.

قيل عندك لايجب على الناس شيء الا بالسمع. فأى سمع يقتضى وجوب الاشتقاق على الناس على ان رائحة الكافور موجودة في الكافور و لم يشتق لمحلها اسم. هذا / هو محصول كلامه وزبدة سؤاله. (١١٦ب/س)

فنقول له من رزق ادنى لب واكرم بنبذ من العلم يسير عرف حيده عن سنن الصواب والاشتغال بما يدل على غاية حيرته ونهاية افلاسه.

فان القائل لو قال انا لا اتكلم بهذه اللفظة بل اقول / ان الكلام يشتق (١٠٣أ/د) منه اسم المتكلم باجمع العقلاء والمشتق من الاسامي عن الصفات كان واقعا على الذات الذى هو محلها دون من احدثها واعتبر بما بينا من الصفات والاعراض.

وكذا كانت الصفات صفات المحال دون فاعلها على ما بينا. فالعدول عن هذا والتمسك بالوجوب ومن يجب عليه ان يشتق وبأى سبب يجب مغالطة باردة وحيرة ظاهرة.

ويقال له اذا خلق الله تعالى في محل سوادا فمن الذى وجب عليه ان يسمى المحل اسود؟ واى دليل ورد في ذلك من دلائل السمع سوى الوضع الاصلي في اللسان. ان الاسم المؤخوذ من المعنى يكون واقعا على الذات الحامل له. فاي جواب اجاب به فهو الجواب له.

وماذكر ان الرائحة موجودة في الكافور ولم يشتق لمحلها اسم في غاية الفساد.

(١) لمحل: ج د س ف ق ن، بمحل: ا (٢) عندك: جـ س ف ق، عندكم: ن. شيء: ج د س ف ق ن، ـــ: ا . فأي: ا جـ د س ف ق، فاني: ن (٦) الاشتغال: ا ج س ق ن ف، لا اشتغال: د . حيرته: ا د س ف ق ن، خسره: ج (٧) بل اقول: ا ج س ف ق ن، فلا اقوله: د (٩) اعتبر: ا جـ س ف ق ن، اعتبره: د (١١) فاعلها: د ف ق ن، فاعليها: س (١١) فالعدول: س ف ق ن، والعدول: ج د ا (١٣) باردة: ا د جـ س ف ق، تارة: ن (١٨) ا ـــ في: جـ د ف ق ن، من: س

فانا نقول له: ان الكلام يشتق منه الاسم فيكون الاسم راجعا الى محله (٨٩ب/ف) دون موجده و لم نقل كل معنى وجد في محل ينبغي / ان يشتق منه الاسم لامحالة ليلزمنا هذا السؤال.

بل قلنا اذا اشتق منه اسم كان اسما لحامله دون موجده وهذه لم يشتق منها اسم. ثم يقال له لو كان الله تعالى اعطى اسم المتكلم بتخليقه الكلام في محل لكان ينبغي ان يعطي له اسم مشتق من الرائحة لايجاده الرائحة في الكافور. واذا لم يعط له اسم من ذلك فكذا لا يعطى له اسم من الكلام بايجاده اياه في محل. فبأي جواب اجاب وفرق فهو فرقنا وجوابنا.

(٩٥أ/جـ) /ثم نقول ان كان لم يشتق للكافور من الرائحة الموجودة فيه اسم فالرائحة صفة للكافور ام صفة لموجدها وهو الله تعالى.

(١١٧أ/س) فان قال هى صفة موجدها فكانت هى رائحة / الله تعالى لارائحة الكافور. واحد شطري هذا الكلام كفر والثاني جحد الضروريات.

(٩٣ب/ق) وان قال هى صفة الكافور فنقول / فالكلام ايضا ينبغي ان يكون صفة (٦٨أ/أ) المحل فيكون كلام المحل لاكلام الله تعالى/كرائحة الكافور وسواد الغراب وبياض الثلج ونتن الجيفة ومرارة الخمر وهذا بحمد الله تعالى واضح.

ومن جملة هذه الاسئلة ما ذكره عبد الجبار الرازي وهو عند هم اعلم اهل نحلتهم. فزعم ان الحي منا انما كان متكلما لانه فعل الكلام لا لان الكلام قام به بدليل ان الكلام لايحل جملة الحي فكان يجب ان يستحيل ان يكون متكلما.

(١) له: ف ق، :.جـ س (٢) نقل: ا جـ د س ف، يقل: ق ن (٢) الاسم: جـ د س ف ق ن، اسم: ا (٦) لايجاده: ا د ف س ق ن، ايجاد: جـ. واذا: د ف ق ن، فاذا: س.فكذا: جـ س ن، فكذلك: د ف ق. (٨) فرقنا وجوابنا: جـ د س ف ق ن، جوابنا وفرقنا: ا (٩) نقول: يقال: جـ (٩) للكافور: جـ د ف ق، الكافور: ن (٩) لموجدها: د ف ق، موجودها: ا جـ س ن (١١) هي: ا د س ف ق ن، هو: جـ. ١ـــ صفة: جـ د س ف ق،ـــ: ا (١٣) أيضا ـــ: د (١٩) قام: جـ د س ف ق ن، قائم: ا

فان قال هلاّ كان كذلك بان حَلَّ في بعضه.

قال فجوابنا انه كان يجب ان يكون اللسان متكلما دون الانسان لان الكلام ببعضه اخص. قال وكان يجب ان لايكون الصادق بالصدق الانسان ولا يتعلق الذم والمدح / به. قال وكان يجب ان يكون (١٠٣ب/د) / كل محل من اللسان متكلما ان كان المتكلم ما حل به الكلام. (٦٦ب/ن) وكان يجب اذا كان كل حرف يختص بمحل منه ان لايستقر كون شيء من ذلك متكلما لان الحرف الواحد لايكون كلاما.

قال وتبين ذلك انهم يقولون في المصروع اذا تكلم بحكمة ان الجني يتكلم على لسانه لما اعتقدوا في ذلك القول انه ليس من قبله. قال وذلك يبطل قول من قال انما صار متكلما لظهور الكلام منه ووجوده في لسانه هذا هو سؤاله في المسألة.

فنقول في جوابه والله الموفق: انه جمع في كلامه انواعا من الهذيان. والمغالطة يظهر ذلك عند الكشف من ذلك انه قال ان الكلام لايحل جملة الحي فكان يجب ان يستحيل ان يكون كله متكلما.

قلنا له والكلام لايفعله جملة الحي فان جلده وعظمه واحشاءه وامعاءه واصابعه واظفاره لاتوصف بتحصيلها الكلام. فكان يستحيل ان يكون كله متكلما. ولما جاز له ان يجعل كل الذات متكلما وان لم يفعل الكلام ما بينا من هذه الاجزاء مع ان المتكلم عنده فاعل / الكلام. (١١٧ب/س)

(١) هلا: جـ د س ف ق ن، هل: ا (١) حل: ا د ج س ف ق، جي: ن (٣) الذم والمدح: ا د س ف ق ن، المدح والذم: جـ (٦) حرف: ا د س ف ق ن، جزء : جـ يختص: جـ د س ف ق، مختص: ن (٠) كون : جـ د س ف ق ن، كل : ا. شيء: جـ د س ف ق، الشيء: ن (٨) قال: جـ د س ف ق، ـــ: ن (٠) يتكلم: ا د س ف ق ن، متكلم: جـ (٩) قبله: ا جـ س ف ق ن، فعله: د، قيله: ق هامش (١١) سؤاله: ا د س ف ق ن، سؤال: ج (١٦) اظفاره: ا د جـ ق ن، اظافيره: س ، اظافره: ف (١٧) جاز: ا د جـ ف س ق، كان: ن

(٩٠أ/ف) لماذا لايجوز لخصمه ان يجعل كل الذات متكلما / وان لم يقم الكلام بجميع اجزائه فيلزمه عين ما الزم خصمه والتعلق بما يقضي ببطلان مذهبه (٩٥ب/جـ) / حسب قضائه ببطلان مذهب خصمه ضرب من السفه وعدول عن سنن المجادلة هذا هو الجواب الجدلي.

وأما حقيقة الجواب فما مر في مسألة الصفات من بيان الاختلاف بين قدماء اصحاب الصفات ومتأخريهم. فان عند القدماء كل الذات يكون موصوفا وان وجدت الصفة ببعضه لما ان كل الذات جعل شيئا واحدا بجعل جاعل.

وعند المتأخرين الموصوف بالصفة الجزء الذى قامت به الصفة الا أنهم يضمرون ذكر ذلك الجزء عند وضوح المعنى بان كانت العادة جارية ان تلك الصفة لاتوجد الا بجزء مخصوص.

(٩٤أ/ق) ولو كانت توجد بكل جزء لم يكن بد من ذكر ذلك الجزء على / ما قررنا هناك. كذا هذا ثم ما ذكر بعد هذا كله بناء على مذهبه ان الكلام هو الحروف المنظومة وانه قائم باللسان.

وما ذكر ان الكلام لو وجد بجزء من اجزاء اللسان ينبغي ان يكون المتكلم ذلك الجزء من اللسان او اللسان كله لانه اخص به منه بجميع البدن. وقد مر جوابه ان على احد المذهبين كل البدن جعل كشيء واحد لايتجزأ وجعل كل معنى ترجع منفعته الى كل البدن قائما بكله.

(١) ان: ا د جـ س ف ق، ــ: ن. الكلام ا د س ف ق ن، للكلام: جـ (٢) بجميع: د س ف ق ن، لجميع: جـ (٢) خصمه: ا ج س ف ق ن، الخصم: د (٢) يقضي: ا جـ س ق، يقتضي: د ف، يفضي: ن (٥) فاما: س ن، واما جـ ف ق. في: ا جـ س ف ق ن، من: د (٦ــ٧) يكون موصوفاً ... كل الذات: جـ د س ف ق، ــ: ن. الصفة: ا جـ ف ق س، للصفة: د (١٠) يضمرون: ا د س ف ق ن، يظمرون: جـ. ذكر: ج س ف ق ن، ــ ا د (١٦) بجميع: د ق ف ن، من جميع: س (١٧) واحد: د س ف ق، ــ: ا ج ن

وعلى المذهب الثاني اختص الجزء الذى هو محل الصفة بالاسم / المشتق (١٠٤أ/د) من الصفة على ان هذا ممنوع فان الكلام ليس بقائم باللسان على ما نبين وبهذا يعرف بطلان ما ذكر انه اذا كان كل حرف يختص بمخرج على حدة ومحل مخصوص ينبغي ان لا يستقر كون كل جزء من ذلك / متكلما (١١٨أ/س) لان الحرف الواحد لايكون كلاما. فانا بينا ان الكلام ليس هو الحروف وليس بقائم باللسان ليمكن التعلق بهذا.

ثم نقول له هذا الكلام ليس بلازم على خصمك لما مر وهو عليك لازم جدا / فان من مذهبك ان الكلام هو الحروف المنظومة ولابقاء للكلام (٦٨ب/أ) عندك. فانك تقتفى اثار امامك ابى هاشم الذي يقدمك يوم القيامة فيوردك النار. ومن رأيه ان الكلام من قبيل ما لايبقى / من الاعراض. (٦٧أ/ن) فاذا عندك لابقاء لشيء من هذه الحروف والحروف توجد على التوالي والترادف لاوجود للام الحمد وقت وجود الهمزة، ولا وجود للهمزة وقت وجود اللام لاستحالة بقاء الهمزة الى وقت وجود اللام وكذا هذا في اللام مع الحاء والحاء مع الميم والميم مع الدال.

فاذاً لاوجود في كل زمان الاحرف واحد. والحرف الواحد لايكون كلاما عندك ولاكلام / عندك الا من جنس الحروف. فاذا وجود الكلام (٩٦أ/جـ) عندك غير متصور فكان قولك المتكلم من فعل الكلام ولا تصور لفعل الكلام عندك ولا تحقق لوجوده البتة ضرب من التجاهل.

(٢ــ٦) من : (على ما نبين ... وليس بقائم باللسان) تكرر فى : ن (٦) ليمكن: د س ف ق، لتمكن: ن (٠) بهذا: ا جـ س ف ق ن، بها: د. (٧) له: لهم: ا (٠) لازم: ا جـ س ف ق ن، ـــ: د (١٠) فيوردك: ا جـ س ف ق ن، من: د. ومن: ا د س ف ق ن، ومن و: ج (١٥ــ١٦) والحرف الواحد ... من جنس الحروف: جـ د س ف ق ن، ـــ: ا (١٧) لفعل: جـ د س ف ق ن، فعل: ا. ضرب: جـ د س ن، ضربا: ف ق

ثم هذا منك ابطال للكلام والصدق والكذب وما يتعلق بكل واحد منهما من الجزاء وانكار ان يكون لله تعالى كلام وامر ونهي وهو العناد الظاهر (٩٠ب/ف) والسوفسطائية المحضة، وابطال للشرائع / والحظر والوجوب والاباحة وهذا هو عاقبة من حاد عن سنن الصواب في دين الله تعالى واعرض عن الحجج وتمسك بما يميل اليه هواه. نعوذ بالله من قول هذا عقباه.

ثم قيل له لو كانت محال الحروف من اجزاء اللسان مختلفة فلم زعمت (١١٨ب/س) ان لاوجود للكلام وان كل حرف / ان لم يكن كلاما فلم زعمت ان مجموعها لايكون كلاما قائما بمجموع اجزاء اللسان. فان قال لان كل فرد ليس بكلام فكذا الجملة، وكذا كل فرد من اجزاء اللسان ليس بمحل للكلام فكذا الجملة.

فيقال له ما انكرت على من زعم ان لاوجود للعسكر لان كل فرد من (٩٤ب/ق) افراده ليس بعسكر / وجملة المعسكر ليس بمعسكر ولا مكان للعسكر لان كل جزء من اجزائه الذى حل به رجل واحد ليس بمعسكر ولامكان للعسكر فان التزم ظهرت مكابرته وان لم يلتزم ناقض وابطل كلامه.

(١٠٤ب/د) ثم الغرض من هذا الفصل / ابطال كلامه وافساد ما ظنه دليلا له وان لم يكن ذلك لازما علينا لبنائه اياه على اصله في مائية الكلام ومحله.

والله الموفق.

---

(١) منك: ا د س ف ق ن، مثل: جـ (٣) السوفسطائية: د س ف ا ق ن، وهو السوفسطائية: جـ (٦) قيل: ا د س ف ق ن، يقال: جـ (٧) ان لم: ا جـ س ف ق ن، وان لم: د (٠) كلاما: د س ف ق، له كلاما: ن (٩) وكذا: جـ س ف ق ن، فكذا: ا د (١١—١٢) لان كل فرد ... بمعسكر: ا جـ د س ف ق، ـــ: ن (١٢) للعسكر: ا جـ س ف ق ن، للمعسكر: د. المعسكر: ا د س ف ق. العسكر: ج (١٣—١٤) لان كل جزء ... ولا مكان للعسكر: د س ف ق، ـــ: جـ ن (١٣) ثم. ا د س ف ق ن، من : ا (٠) لم يكن: جـ د س ف ق ن، ـــ: ا (١٦) ومحله: جـ ا ب س ق ن، في محله: د

وما ذكر من قول الناس في كلام المصروع ان الجني يتكلم على لسانه دليل الافلاس. فان ذلك ليس بقول من يلزم الانقياد لقوله والتعلق بمثله لايجدى نفعا.

ثم نقول اذا لم يكن لسان المصروع محلا لقدرة الجنى ومخلوق ما لاقدرة له على ما هو خارج عن حيز قدرته عندنا. فلا يتصور ان يكون ذلك الكلام فعلا للجنى.

ثم نقول لو ثبت ان احدا يقول ذلك يريد به ان الجنى يلقي في قلب المصروع شيئا فيجري المصروع ذلك على لسانه فاضيف ذلك الى الجنى لكونه حاملا للمصروع على اجراء ذلك على لسانه.

يحققه ماروى انه صلى الله عليه وسلم قال: ان الملك لينطق على لسان عمر. رضي الله عنه ولم يكن ذلك فعلا للملك لانه لوكان كذلك لم يكن لعمر ذلك منقبة بل كان فعلا لعمر رضي الله عنه الا ان الملك لما كان يلقي ذلك في قلبه حتى اظهره عمر رضى الله عنه بلسانه اضيف ذلك الى الملك على طريق المجاز فكذا هذا. وقد روى: فى بعض الروايات ان الحق لينطق على لسان عمر وقيل: الحق هو الله تعالى وليس ذلك بكلام الله تعالى وهذا مما لاخفاء به.

وبالله المعونة.

---

(١) قول: ا جـ س ف ق ن، اقوال: د. ان: ا جـ س ف ق ن، على ان: د (٢) فان: ا جـ ف س ق ن، في ان: د (٥) عندنا فلا يتصور: ف ق، فلا يتصور عندنا: د، عندنا فلا يتصور عندنا: ا جـ س ن (١٠) انه صلى ... وسلم: د ف ن، عنه عليه السلام: جـ، انه عليه السلام انه: س (١٤) فكذا: د ف ق ن، فكذلك: س. (١٤) ذلك: د ف، ـــ: ا جـ س ق ن (١٣) رضى الله عنه: ج س ق د ف، ـــ: ن (١٥) لسان عمر: ا د س ف ق ن، / ولقرباعضه: جـ (٩٦ب/جـ) (١٦) وليس ذلك بكلام الله تعالى ـــ : د

(٦٩أ/أ) / ومن جملة هذه الاسئلة ما ذكره بعض رؤسائهم ان الصفة اذا وجدت (١١٩أ/س) في محل لايمتنع اتصاف المحل بها كانت صفة للمحل. والاسم المشتق كان اسما للمحل كما في سائر الصفات والاعراض التي ذكرتم.

واذا وجدت في محل يمتنع اتصاف المحل بها ما كانت صفة للمحل وما كان الاسم المشتق منها اسما له، بل كانت صفة فاعلها والاسم المشتق منها اسما له لا للمحل. فالكلام اذا وجد في الحي كان صفة للحي والمتكلم به كان هو المحل لان الحي لايستحيل ان يكون متكلما. فاما اذا وجد في الجماد وانواع الموات فقد كان صفة للفاعل. والمتكلم به هو الفاعل لاستحالة كون الجماد والموات متكلما.

(٦٧ب/ن) فنقول في جوابه ان هذا تمويه محض وهذيان / ظاهر فان القول بامتناع (٩١أ/ف) / اتصاف المحل بصفة ما انما يكون لامتناعه قبول تلك الصفة واستحالة وجودها فيه. فاما اذا لم يستحل وجودها فيه لم يستحل الاتصاف ولم يمتنع بل صار الاتصاف واستحقاق الاسم المشتق ثابتا ضرورة. وكل ما (٩٥أ/ق) استحق الاسم وصارت / الصفة صفة له كان ذلك له لقبوله الصفة فلو (١٠٥أ/د) لم يستحل قيام الكلام بالجماد / ولم يمتنع حصوله فيه لم يمتنع اتصافه البتة بل صار الاسم له مستحقا كاسم الاسود والابيض والحى والميت لما قبل هذه الصفات من الذوات ثم ان المتمسك بهذا النوع من السؤال ناقض اعظم اصل لهم: فانهم يزعمون في مسألة خلق الافعال ان الله تعالى لو كان هو الخالق لافعال العباد لكان هو الكافر بخلق الكفر والزاني بخلق الزناوان كان ما خلق فيه هذه الافعال من اشخاص الممتحنين

(٦) فالكلام: ا ف جـ ن، والكلام: س د ف (١٠) ان: جـ د س ف ق ن، اذا: ا (١٢) فاما: ا د س ف ق ن، بقابل: جـ (١٤) لقبوله: ا جـ س ف ق ن، بقوله: د (١٨) اعظم اصل: جـ د س ف ق ن، اصلا: ا

صالحا للاتصاف بهذه الصفات ولم يكن استحقاقه الاسم المشتق من هذه الصفات ممتنعا، فاذا لم يراعوا هذا الشرط بل اطلقوه اطلاقا. وعند لزوم التناقض وتعذر الفرق بين هذه الصفات / وبين ما قدمنا ذكره (١١٩ب/س) من الصفات كالالوان والطعوم وغيرها من انواع الاعراض تمسكوا بهذا النوع من التمويه. وكل ذلك من نتائج الحيرة عند العدول عن اتباع الدليل وسلوك ما وضح من السبيل.

وكذا النائم يتكلم بضرب من الكلام صحيح ويقرأ ايات من القرآن على وجهها ولم يعد ذلك فعلا له-لاستحالة وجود الفعل المحكم المتقن ممن لاعلم له. والنوم مناف للعلم ولم يعد احد ذلك كلام الله تعالى. فدل ان ما قاله باطل / باجماع العقلاء وثبت بما ذكرت من دخول وجود (٩٧أ/جـ) كلام الله تعالى لو كان مخلوقا في حيز الامتناع لامتناع اقسامه التي ينقسم اليها، لو كان محدثا واذا بطل ذلك ثبت كونه ازليا كما ادعينا نحن والله الموفق.

ومعقول اخر لنا في المسألة انه تعالى لو لم يكن في الازل متكلما لكان موصوفا بضد من اضداد الكلام كالسكوت والافة لان الحي الذى لايستحيل أن يكون متكلما لم يتعر عنه لاقتضاء الذات التعرّيَ. اذ لو كان كذلك لما تصور الاتصاف بالكلام البتة لاستحالة التغير على الذات وخروجه عن كونه مقتضيا ماكان يقتضيه في الازل. فلو كان متعريا لكان لقيام ضد من أضداده به يمنع ذلك قبوله الاتصاف بالكلام وهذا محال.

---

(١) ولم: ا جـ س ف ق ن، فلم: د (٢) فادا: د س ف ق ، و: ن (٧) سلوك: ا د س ف ق ن، شكوك: ج (٩) احد ذلك: ا جـ د س ف ق، ذلك احد: ن (٩ــ١٠) فدل ان ماقال ... الله تعالى: تكرر في : د (١٠) بما: ا د ق ن، ما: جـ ف س. (١٠) دخول: ا جـ د س ف ق، ــ : ن (١٤ــ١٢) لكان موصوفا .... متكلما: جـ د س ف ق ن، ــ: ا . لا يستحيل: جـ س. ف ق، يستحيل: ن (١٧) لاستحالة: ا جـ د س ف ق، لاتصاف: ن

لان الآفة كالخرس والطفولية وغيرهما على القديم ممتنعة. اذ هي من امارات الحدوث. وكذا السكوت عنه في الازل منتف فانه لو كان ساكتا في الازل لكان لايتصور اتصافه بالكلام البتة. لان الامر لايخلو اما ان (٦٩ب/أ) كان / ساكتا لذاته واما ان كان ساكتا لمعنى والاتصاف بالكلام مع وجود ما يوجب اتصافه بالسكوت محال ممتنع. والعدم على ما يوجب كونه ساكتا محال ذاتا كان او معنى لما مر من احالة العدم على القديم.

(١٢٠أ/س) / واذا لم يكن في الازل موصوفا / بضد من اضداد الكلام ولايستحيل (١٠٥ب/د) اتصاف الذات بالكلام كان موصوفا به ضرورة. اذلا واسطة / في حق (٩٥ب/ق) ما يصح اتصافه بالكلام بين الكلام واضداده / فيستحيل التعرى. ولهذا (٩١ب/ف) كان تعرى الجواهر عن الاعراض على حسب ما يزعمه أهل الدهر مستحيلا لما مر من المعنى. ولو جاز التعري فيما نحن فيه لجاز هناك. وصح القول بقدم العالم وهذا باطل فكذا هذا. ولهذا لم يكن في الشاهد ما يصح اتصافه بالكلام متعريا عنه الا اذا وجد ضد من اضداده قائما به. والله الموفق.

(٦٨أ/ن) وما يوردون / من الاسئلة على هذه الطريقة ان في الشاهد لايتعرى الحي عن كونه نائما او منتبها او ولودا او عقيما او متحركا او ساكنا ومع ذلك يتعرى ذات القديم عنها كلها.

فكذا هذا يجوزان يتعرى عن الكلام واضداده في القدم وان كان التعري في الشاهد غير ثابت، اسئلة فاسدة غير متوجهة على ما ذكرنا. فانا لم نبن الكلام على اثبات استحالة التعري عن الضدين في حق القديم لكون ذلك مستحيلا في الشاهد.

(١) الآفة: ا جـ د س ف ق، الآلة: ن (٢) السكوت: ا جـ س ف ق ن، لايكون: د. الحدوث: جـ د ف ن، الحدث: ا س ق (٩) فيستحيل: ا د جـ س ف ق، ويستحيل: ن (١٣) الا: ا جـ س ف ق ن، ــ: د (١٨) هذا: د س ف، ــ: ا جـ ق (٢٠) نبن: ا جـ د س ف ق، نبين: ن (٢٠) لكون: جـ د ف ق ن، يكون: ا

بل قلنا: ان ما / لا يستحيل ثبوته على الذات لاينتفى عنه الا بثبوت ضده. والكلام من هذا القبيل فلا ينتفى الا بثبوت ضده وثبوت الضد عليه محال. وفيما اوردوا من الامثلة كانت الحال في الشاهد على نحو ما بينا فلم ينعدم احدهما عن المحل الا لثبوت ضده لجواز قبول المحل كل ذلك. (٩٧ب/جـ)

فاما القديم تعالى فيستحيل عليه تلك الأوصاف فانتفاء كل ضد من ذلك كان لاستحالة قبول القديم اياه لالوجود ضده. وفيما نحن فيه الامر بخلافه.

وما يزعمون ان الله تعالى لايستحيل ان يوصف بكونه عادلا ثم في الازل كان غير موصوف به ولم يلزم اتصافه بضده وهو الجور سؤال يلزم الاشعرية لمطابقتهم اياهم على انتفاء صفات الفعل في الازل فاما علينا / (١٢٠ب/س) فغير لازم لانه تعالى عندنا كان في الازل موصوفا بالعدل.

وكذا ما يزعمون انه تعالى لو لم يكن في الازل متفضلا لكان بخيلا من هذا القبيل فانه تعالى عندنا كان في الازل متفضلا وانما يتوجه هذا السؤال على الاشعرية.

وما يزعمون ان القادر على الكلام في الشاهد يتعرى عن الكلام واضداده في حال ثبوت القدرة فشيء يبنونه على اصلهم في ادعائهم سبق القدرة على المقدور. فاما عندنا فالقدرة على الكلام مقترنة بالكلام فلا يتصور التعرى عنه مع وجوده.

(١) ان ما: ا د س ف ق. ن، انما : ج (٢) ينتفي: د ف ق ن، ينبغي: س (٣) اوردوا: ا جـ د س ف ق، اورد: ن (٤) لثبوت: د ف ق، بثبوت: ا جـ س ن (٦) فانتفاء: ا جـ د ف ق س، فانتفى : ن (٧) لا : ا جـ س ف ق ن، ـــ : د (١١) الاشعرية: جـ د س ف ق، الاشعري: ن (١٢) في الازل كان: س فقط (١٤) فانه: د س ف ق، وانه: ن (١٤) كان في الازل: جـ د س ف ق ، في الازل كان: ن (١٧) يبنونه: جـ د س ف ق ن، يثبتونه: ا (١٧) سبق: ا جـ د ف ق س، يسبق: ن. فاما: د س ف ق، واما: ن

(١٠٦أ/د) وقبل وجود القدرة كان ضد من اضداد الكلام / ثابتا.

ثم يقال لهم هذا ايضا على اصلكم فاسد فان عندكم القدرة على الكلام ان كانت منافية للافة فهى غير منافية للسكوت بل الساكت عندكم قادر
(٩٦أ/ق) على الكلام. وهذا لان القدرة على احد المتضادين عندكم لايضاد / ضد مقدوره كما في قدرة الحركة والسكون وقدرة الكفر والايمان واشباه ذلك. وبالله التوفيق.

واعترض ابو الحسين البصرى على هذه الطريقة فزعم ان الخرس
(٩٢أ/ف) والسكوت ليسا بضدين للكلام / انما الخرس هو فساد الة الكلام فلا يكون ضد الكلام كالزمانة ليست بضد للفعل وبخروجه من ان يكون
(٧٠أ/أ) فاعلا لم يلزم ان يكون زمنا. والسكوت / ترك استعمال الة الكلام في الكلام والله تعالى يستحيل عليه الالة فيستحيل وصفه بانه ساكت. قال على ان عند بعض اصحابنا يجوز وصف الله تعالى بانه ساكت قبل ان يتكلم.

وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال: ما سكت عنه القرآن فهو عفو.

والجواب عن هذا الاعتراض ان يقال له هل تقر أن الخرس ينافي الكلام؟ فان قال لا. بأن بهته وكلف ان يجوز اجتماع الكلام والخرس وان قال هو ينافي الكلام فهذا هو الاقرار بكونهما متضادين.

(١) قبل: جـ د س ف ق، قيل: ن. كان: اجـ س ف ق ن، كل: د. ضد ا جـ د س ف ق، ضدا: ن. (٢) لهم هذا: ف ق، هذا: ا جـ ن، ــ: د (٣) فهى: جـ س ف ق، فهو: ن. منافية: جـ د س ف ق، مناف: ن (٥) السكون: ا جـ د س ف ق، السكوت: ن . (٦) وبالله التوفيق: د جـ س ف ق ن، والله الموفق: ا (٧) فزعم: د ف ق ن، زعم: س (٨) للكلام: د س ف ق، الكلام: ن (٩) بخروجه : ا س د ف ق ن، خروجه: جـ (١٤) والجواب ... ان يقال له: جـ د ف ق ، فيجاب ... فيقال: ا س ن. تقر: ا جـ س ف ق ن، بقى: د

وكذا الزمانة عندنا / ضدّ / الفعل لما قررنا. والاستشهاد بالزمانة انما (١٢١أ/س) يستقيم له على الاشعرية لا علينا. على انه ان كان لايسمى ضدا فلاشك (٩٨ب/جـ) انه مانع. فيمتنع وجود الكلام عند وجوده عمن لايستحيل اتصافه بالكلام. وعند ارتفاعه وارتفاع السكوت يجب وجود الكلام على ما قررنا. وكذا ما ذكر ان السكوت ليس بضد للكلام يجاب عنه بما ذكرنا/ (٦٨ب/ن) في فصل الخرس.

ثم يقال له بم ينفصل ممن يقول لك ان الكلام هو استعمال الة الكلام كما ان السكوت ترك استعمال الة الكلام والخرس افة في الة الكلام والله سبحانه وتعالى يستحيل عليه الخرس والسكوت لاستحالة ثبوت الالة. فكذا يستحيل عليه الاتصاف بالكلام لاستحالة كونه ذا الة وحيث جاز الاتصاف بالكلام مع استحالة الالة دل ان الكلام ما كان كلاما لانه استعمال الالة بالنطق بل لانه معنى ينافي السكوت والافة. فكذا الخرس ما كان خرسا لانه فساد في الة النطق بل لانه افة منافية للكلام. والسكوت ما كان سكوتا لانه ترك استعمال الة الكلام بل لانه معنى مناف للكلام ممن يصح ان يوصف بالكلام.

فاذا كان / الكلام بالالة كان السكوت بالالة. والالة من القرائن (١٠٦ب/د) الوجودية دون القرائن اللازمة فان كان الكلام لابالالة فكذا كان السكوت لابالالة. وكذا بم ينفصل ممن يقول البصرصحة الالة وكذا السمع فمن كان صحيح الالة كان سميعا بصيرا ومن لا فلا. والله تعالى يستحيل عليه الالة فيستحيل ان يكون سميعا بصيرا.

---

(٥) يجاب: ويجاب: د ف فقط (١٠) فكذا: ا جـ س ف ق، وكذا: د ن، ذا آلة: د س ف ق، آلة: ن (١٢) فكذا: د ف ق ن، وكذا: س (١٦ـــ١٧) بالالة والالة (الة: ج)... فان كان الكلام: ا جـ د س فـ قـ، ـــ: ن. (١٧) اللازمة: ا س ف ق، الطارئه: جـ د. فان: وان: ق. (٠) كان السكوت لابالالة: اجـ د س ف ق، ـــ: ن

ويعتمد في ذلك مطلق الوجود كما فعلت انت فبأي جواب اجبته فهو جوابي لك والله الهادي.

(٩٦ب/ق) وما ذكر من بعض اصحابه ان الله تعالى كان في الازل ساكتا عندهم فقد/ مر ما يوجب بطلانه.

(١٢١ب/س) وما تعلق به من الحديث فهو من الاحاد ورد / مخالفا للدليل المعقول. وما ورد مورد الاحاد لم يصح الاستدلال به في الابواب الاعتقادية وان كان في حيز الممكنات لانه لايوجب العلم فكيف يمكن قبوله مع مخالفته
(٩٢ب/ف) الدليل المعقول. فلا يقبل ولا يعتقد ظاهره بل يرد او يحمل على / ان المراد منه ترك الذكر بطريق المجاز.

والله الموفق.

وزعم ابو الحسين ايضا ان عندنا يستحيل اتصافه بالكلام في الازل. فخلوه عنه لايكون موجب اتصافه بضد من اضداده كما في سائر ما يستحيل ان يتصف به كالالوان والاكوان. وهذا منه قصد التمويه على
(٨٩ب/جـ) الضعفة من اصحابه / او غفلة عن محل الالزام.

وانما قلنا ذلك لان المتقرر في العقول ان الخلو اذا كان لاستحالة اتصاف الذات بالصفة جاز الخلو عنه وعن اضداده، فاما اذا كان لاستحالة وجود الصفة مع اَنْ لااستحالة في قبول الذات الاتصاف به لن يكون ذلك الا لوجود ضد من اضداده. واستحالة وجود الكلام في الازل ما كان لاستحالة اتصاف الذات به. اذ لو كان الذات في الازل مستحيل الاتصاف به لن يصير جائز الاتصاف به الا بتغير الذات لامتناع صيرورة

(١) فعلت: جـ د س ف ق ن، فصلت: ا. فبأي: جـ د س ف ق، فأي: ا ن. اجبته: ا جـ د س ف ق، اجبت: ن (٣) اصحابه: ا جـ د ف ق س، اصحابنا: ن. كان في الازل: في الازل كان: س (٧) قبوله: القبول: س. مخالفته: ا د س ف ق ن، مخالفة: جـ (١٥) المتقرر: ا جـ د س ف ق، المنفرد: ن. لاستحالة: جـ د س ف ق، لاستحال: ن (١٧) ان: ا د س ف ق ن، انه: جـ (١٨) لن: ا س ف ق ن، ان : جد. لوجود: د ف ق ن، بوجود: س (١٩) به: ـــ ق . (٢٠) ٢ـــ به: جـ س ف ق، ـــ: ن

الذات ممكن الاتصاف بعد ما كان يستحيل الاتصاف به من غير تغير في الذات. والتغير على القديم محال. فدل ان الذات كان في الازل ممكن الاتصاف به فلو لم يكن متصفا به كان متصفا بضده على ما قررنا وبطل كلامه. وبالله التوفيق.

ودليل اخر ان كلامه تعالى لو كان حادثا لكان مستحيل البقاء اذ هو عرض. وابوهاشم ساعدنا على ذلك في الكلام. والكعبى في الاعراض كلها. والجبائي وان اجاز بقاء الكلام الا انا نقيم الدلالة على استحالة ذلك في مسألة الاستطاعة / ان شاء الله تعالى. (١٠٧أ/د)

واذا ثبت استحالة البقاء فما نزل من القرآن / على النبي محمد صلى الله (١٢٢أ/س) عليه وسلم انعدم لاستحالة بقائه فلم يبق اليوم لله تعالى كلام ولا امر ولا نهى وبطلت الشرائع وبقاء ما ثبت من الشرائع عندنا بامر النبي صلى الله عليه وسلم ونهيه مع انعدام كلامه لكونه عرضا، انما كان لان امره ونهيه كانا مظهرين لامر الله تعالى / ونهيه دالين عليهما وكان ذلك منه (٦٩أ/ن) صلى الله عليه وسلم ثابتا عن الله تعالى، على ما قال تعالى:
وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى (١). وقال: وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا (٢) فبقى الحكم لبقاء امر الله تعالى ونهيه. وكذا بقاء ما يلزم باوامر الآباء والسادة لان وجوب ذلك لايجاب الله تعالى وذلك باق. الا ترى ان هؤلاء لو امروا بالمعاصي لايلزم طاعتهم وما تقول المعتزلة للتخلص عن هذا الالزام ان كلام الله واوامره ونواهيه وإن انعدمت

---

(٢) به: د ف ق، ـــ: ا جـ س ن (٣) التوفيق: جـ د س ف ق، المعونة: ا ن (٥) اذ: جـ د س ف ق ن، و: ا (٨) ذلك: ا جـ س ف ق ن، ـــ : د (٩) نزل: ا جـ س ف ق ن، يدل: د (١٠) لاستحالة: ا جـ س ف ق ن، استحالته و: د (١٢ـــ١٣) مع انعدام كلامه ... تعالى ونهيه: جـ س ق ن، د هامش (١٠) لان: لا: ا (١٥) ١ النجم ٣ (١٥) ٢ الحشر ٧. وما نهاكم عنه فانتهوا: د ف ق، ـــ: ا جـ س ن (١٨) ان كلام: ا جـ د س ف ق ، ان كان كلام: ن

(٩٧أ/ق) / بقيت الشرائع لبقاء الاجماع على تلك الشرائع كلام باطل لان الاجماع كان حجة بالقرآن فيبطل باغدام الكلام والامر به.

وعرف بهذا ان مآل مذاهب المعتزلة هو السعي في ابطال الشرائع ورفع الدين ورفع الملة الحنيفية. نعوذ بالله من قول هذا عقباه.

وورء هذه الطرق طرق أخر معقولة راجعة الى لطيف الكلام ذكرناها (٦٩أ/جـ) في تصنيف لنا في هذه المسألة على الانفراد وتركنا ذكرها هنا / لئلا يطول. والله الموفق.

فأما الشبهات اللاتى تعلقوا بها.

(٩٣أ/ف) فنقول لهم: قولهم ان التسوية / في الاجناس بين الشاهد والغائب ثابتة في العقول مقدمة كلية صادقة مسلمة غير ان ما ذكروا من المقدمة الثانية الجزئية وهى ان الكلام في الشاهد من جنس الحروف والاصوات مقدمة ممنوعة مجحودة وقع النزاع فيها بين المتكلمين.

فذهب عبد الله بن سعيد القطان المعروف بابن كلاب من متقدمي اهل السنة وائمتهم في الكلام. وابو العباس القلانسي من متكلمي اهل الحديث (١٢٢ب/س) الى ان كلام العباد من جنس / الحروف والاصوات وكلام الله تعالى ليس من جنس الحروف والاصوات فيلزمهما هذه الشبهة من حيث

(٢) فيبطل بانعدام: ا د س ف ق ن، فبطل فانعدام: جـ (٣) بهذا: بها: د. مذاهب: ا جـ س ف ق ، مذهب: د ن، مال: ا د س ف ق ن، من قال: جـ (٥) معقولة : جـ د س ف ق، ـــ: ن، ذكرناها: س ف ق ن، وذكرناها: د (٨) فاما: جـ س ق ن، واما: ا د ف (٠) قولهم: ا جـ س ق ن، لهم قولهم : ف، لهم: د (٩) الثانية: س ف ق ن، الثابتة: ا جـ د. وهي: ا د س ف ق ن، وهو: د.(١٣) سعيد: جـ د س ف ق ن، ـــ: ا . كلاب: د س ف ق، كلام: ن (١٦) فيلزمهما: ا د س ف ق ن، ويلزمهما: ج

الظاهر غير انهما يقولان ان الكلام في الشاهد وان كان لاينفصل عن الحروف والاصوات ولكن ما كان كلاما لانه حرف او صوت بل لانه صفة منافية السكوت والافة.

وهؤلاء يثبتون اضداد الكلام من السكوت والافات المانعة عنه في محل
حصول الحروف والاصوات وهو اللسان واللهوات / والحلق والشفتان. (١٠٧ب/د)
فكان عندهم الكلام هو المعنى المنافي للسكوت والافة لاالصوت. وان كان لاحصول لهذا المعنى في الشاهد الا بالصوت فكان اقتران الصوت
به على سبيل اوصاف الوجود دون القرائن / اللازمة. (٧١أ/أ)

هذا كما ان العلم في الشاهد وان كان لايتصور حصوله الا مقترنا بما هو من جنس الضمائر والاعتقادات. ولكن لما لم يكن علما لانه ضمير او اعتقاد بل لانه تبين المعلوم على ما هو به اوصفة يصير الذات بها عالما او معنى يتجلى له به المعلوم على ما هو به امكن اثباته في الغائب بدون الضمير والاعتقاد فكذا هذا.

وانما تجب التسوية بين الشاهد والغائب في حقائق المعاني والعلل دون
الاوصاف الوجودية / فكان حل الشبهة على قول هؤلاء على هذا الوجه. (٩٧ب/ق)

وقال الاخرون الكلام هو المعنى القائم بذات المتكلم وهو المعنى الذي يدبره المتكلم في نفسه ويعبر عنه بهذه الالفاظ المتركبة عن الحروف.

الى هذا ذهب ابن الروندي وابو عيسى الوراق وابو الحسن الاشعري وهو اختيار الشيخ الامام ابي منصور الماتريدي رحمه الله وهو الصحيح

---

(٩) هذا: ا جـ س ق ن، وهذا: د ف (١٠) لانه: ج، ـــ: ا د س ف ق ن (١٢) يتجلى: جـ د س ف ق ن، ـــ: ا (١٠) على ما هو به: جـ د س ف ق، ـــ: ن (١٤) المعاني: ا جـ س ف ق ن، المعنى: د (١٧) ويعبر: ا جـ س ف ق ن، فيعبر: د (١٨) الروندي: ا جـ د س ف ق ، الراوندي: ن (١٩) الماتريدي: جـ د س ف ق ن، ـــ: ا

المعوّل عليه وهؤلاء يجعلون الخرس والسكوت والآفة الامساك عن الفكرة والسهو والآفة من الطفولية والبهيمية التى تمنع من تصور المعنى في النفس.

(١٢٣أ/س) ويقولون / ان هذه العبارات ليست بكلام واجزاؤها على / اللسان ليس (٦٩ب/ن) بتكلم / بل هى عبارات عن الكلام والكلام هو ما يتأدي بهذه الحروف (٦٩ب/ن) وهو المعنى القائم بالنفس غير ان هذه العبارات تسمى كلاما لدلالتها على الكلام. ولان الوقوف على الكلام لايمكن قط لغير المتكلم من المخلوقين الابها فاطلق عليها اسم ما هو مدلولها كما يطلق اسم العلم والقدرة على آثارهما.

(٩٣ب/ف) ثم الدليل على ان الكلام ما بينا قول الله تعالى / خبرا عن اليهود لعنهم الله تعالى: وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ لَوْلاَ يُعَذِّبُنَا ٱللّٰهُ بِمَا نَقُولُ (٤) اي يقولون في قلوبهم لولا يعذبنا الله بما نقول للنبي محمد صلى الله عليه وسلم من الشتم في تحيتنا اياه.

وقال تعالى يُخْفُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ مَا لاَيُبْدُونَ لَكَ (١).

يعنى من الكلام في قلوبهم لانهم كانوا يقولون في قلوبهم: لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ ٱلأَمْرِ شَيْءٌ مَا قُتِلْنَا هَاهُنَا (٢).

وقال تعالى خبرا عن يوسف عليه السلام: فَأَسَرَّهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ قَالَ أَنْتُمْ شَرٌّ مَكَاناً وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ (٣).
هو والله اعلم انما قال هذا في نفسه والدليل عليه قول الاعور الشني شعر:

---

(١) الامساك: للامساك: س. السهو: ا س ن ف، السهو والخرس: د جـ ق، (٢) البهيمية: ج د س ف ق ن. التهيمية: ا (٥) النفس: جـ د س ف ق ن، نفس: ا (٤) يتادى: س ق، تادى: جـ د ف ن (٦) قط: د س ف ق ن، فظ: ا جـ (٧) مدلولها: ا د س ف ق ن، ملوٰها: ج (٩) الدليل: جـ س ف ق، ان الدليل: ن (١١) نقول للنبي محمد: ا د س ف ق ، يقول لمحمد : ن، يقول النبيٰ محمد: جـ (١٣) ١ــ آل عمران ١٥٤ (١٥) ٢ــ آل عمران ١٥٤ (١٦) ٣ــ يوسف ٧٧ (١٠) دــ المجادلة ٨. (١٧) شعر: أفقط

الم تر مفتاح الفؤاد لسانه اذا هو ابدى ما يقول من الفم اي ابدى من الفم ما يقول الفؤاد. وقول الاخطل شعر:

ان الكلام من الفؤاد وانما جُعل اللسان على الفؤاد دليلا وفي رواية ان الكلام لفي الفؤاد. ونظائر هذا في كلام العرب كثيرة وفي القدر الذي اوردنا كفاية لمن ينصف ولا يكابر.

والمعقول يدل على ذلك وهو ان الاصوات والحروف الجارية على اللسان ما جعل منها دليلا على المعاني الثابتة في النفوس عد كلاما وما لم يجعل منها دليلا عليها لم يعد كلاما. وكل عبارة او لفظ حصل في محل لم يكن دليلا على ما في الضمير لم يتعلق به حكم وعُدّ هذيانا في نفسه فدل انها وضعت لاظهار الكلام لا ان تكون / هي معتبرة لانفسها. (٩٨أ/ق)

/ولا يقال ان ما يذكرونه صفة العلم لاصفة الكلام لما مر بالدلائل انه (١٢٣ب/س) كلام وليس من ضرورة كونه حاصلا في محل العلم وهو القلب في الشاهد ان يكون علما. الاترى ان الارادة في الشاهد صفة القلب وليست بعلم. وبالوقوف على هذه الجملة يعرف ان ما ذكرنا من ادعائهم كون الكلام / في الشاهد من جنس الحروف مقدمة كاذبة مجحودة فكانت (٧٠ب/أ) النتيجة الخارجة عنها كاذبة.

والله الموفق.

(٢) شعر: د فقط(٣)من: جـ د س ف ق ن، لفى: ا (٤) ونظائر: ا جـ س ف ق ن، او انما ونظائر : د (٥) ينصف: جـ د س ق ن، انصف: ف (٩) عد: د.س ف ق، يعد: ن. وكل: د ف ق ن ولا: س (١٠) تكون: جـ د س ف ق ن، ـــ: ا (١١) ان ما: ا د س ف ق، انما: جـ ن. بالدلائل: جـ د ف ق ن، بالدليل: س (١٥) مقدمة: جـ د ف ق ن، ـــ: ا (١٧) الله: د س ف ق ن، الباري: جـ

(١٠٠أ/جـ) ثم نشتغل بتصوير المسألة بيننا وبين الخصوم في القرآن ليتبين / بذلك اندفاع اكثر اسئلتهم التى يموهون بها على الضعفة.

فنقول ان كلام الله تعالى صفة قائمة بذات الله تعالى ليست من جنس الحروف والاصوات وهى صفة واحدة وهو امر بما امر به،نهى عما نهى عنه،خبر عما اخبر به عنه وهو صفة ازلية.

ثم هذه العبارات العربية او العبرية او السورية عبارات عنه وهو يتأدي بها وهذه العبارات حروف واصوات وهي محدثه مخلوقة في محالّها دلالات على الكلام الذي هو الصفة الازلية لله تعالى لها ابعاض واجزاء وانصاف واعشار وغير ذلك وهي في انفسها مختلفة. وكلام الله تعالى واحد ليس بمتجزئ ولا بمختلف ولابعربي ولا بعبري ولا بسوري كما ان ذات الله تعالى واحد ويسمى بتسميات كثيرة وبالسنة مختلفة وتلك الالفاظ هي

(١٩٤أ/ف) تسميات له متبعضة متجزئة / وذاته تعالى عن كل ذلك منزه لايوصف

(٧٠أ/ن) بالتعدد ولا بالاختلاف / ولابالتجزّؤ ولابالتبعض.

فاذا قيل الله تعالى فهذه التسمية عربية وله بكل لسان تسمية ثم قولنا الله

(١٠٨ب/د) حروف واصوات / وهي مخلوقة والهمزة منها رُبْعها وهي مع احدى اللامين نصفها وهي مع اللامين ثلاثة ارباعها وهي مع الهاء كلها.

فكذا الكلام الذى هو صفة الله تعالى مع هذه الالفاظ الدالّة عليه

(١٠٤أ/س) والعبارات التى يتأدى هو بها هذا سبيله وهذه الالفاظ / تسمى

---

(٤) هى: س ف ق، هو: ج ن (٤) نهى : د س ف ق ن، ناه : جـ. به عنه: د ف ق، به: س ، عنه: ن (٦) او العبرية او: ا د ف ق ن، والعبرية و: جـ س (٧) محالها: ا جـ د س ف ق، محلها: ن (١٠) ولا بعبري : د ف، ـــ : ا ج ق س ن (١٢) كل: جـ ف س، ـــ: د ن . ذلك: ذلك كله: ق. وذاته: د ف ق، وذات الله: س، ذاته: ن (١٣) والتبعض: ا س ق ن، ولابالتبعض: د ف، وبالتبعيض: جـ (١٦) وهي مع اللامين: جـ د س ف ق ن، ومع اللام الاخرى: ا (١٧) فكذا: ا د س ف ق ن، وكذا: ج

قرآنا وكلام الله لتأدى كلام الله تعالى بها وهي في انفسها مخلوقة والكلام الذي هو صفة الله تعالى ليس بمخلوق.

ومشايخنا رحمهم الله من ائمة سمر قند الذين جمعوا بين علم الاصول والفروع كانت عبارتهم في هذا ان يقولوا القرآن كلام الله وصفته وكلام الله تعالى غير مخلوق وكذا صفته ولا يقولون على الاطلاق ان القرآن غير مخلوق لئلا يسبق الى وهم السامع ان هده العبارات المتركبة من الحروف والاصوات ليست بمخلوقة كما يقوله الحنابلة.

ويقولون ان القرآن / مكتوب في مصاحفنا مقرؤ بالسنتنا محفوظ في (٩٨ب/ق) صدورنا غير حال فيها اي الكتابة الدالة عليه في مصاحفنا والقراءة الدالة عليه في السنتنا وحفظ الالفاظ الدالة عليه في صدورنا لاذاته كما يقال: الله تعالى مذكور بالسنتنا معبود في محاريبنا وهو مكتوب على هذه الكاغدة ولم يرد بذلك حلول ذاته في الالسنة والمحاريب والكاغدة، بل وجود ذكره وعبادته وكتابة العبارات الدالة على ذاته دون ذاته فكذا هذا.

وجملة الجواب ان هذه العبارات مخلوقة وهي دلالات على المعاني اللغوية والاشخاص واحوالها كشخص فرعون وغرقه وما تفوه / به ويوسف (١٠٠ب/جـ) واخوته عليهم الصلاة والسلام والقائهم اياه في الجب وغير ذلك وهذا كله مخلوق. وهي ايضا دلالات على ذكر الله تعالى واياها وإخباره

(٣) رحمهم الله: د ف فقط (٤) عبارتهم: ا جـ س ف ق ن، عباراتهم: د (٤) صفته: د س ف ق، وصفه: ن (٥) غير مخلوق: د س ف ق، ليس بمخلوق: ن (٨) يقولون: س ف ق ن، نقول: د جـ، يقولوا: ا (٠) في صدورنا ... مصاحفنا : جـ د س ف ق ن، ـــ: ا. (١٠) عليه في: ف جـ س ق ن، على: د (١٣) لاذاته: د س ف ق، ـــ: ن. يقال: ا د س ف ق ن، تعالى: ج. وهو: هو: ج (١٣) ولم يرد بذلك ... بل (وانما اردنا: ج) ا ج ف ق ن س، ـــ: د (١٧) اياها: ج ا س ف ق ن، اياه: د

على ذكر الله تعالى اياها واخباره عنها وامره بما امر ونهيه عما نهى وذلك هو المعنيُّ بكلامه وهو المتنازع فيه. هذا هو تلخيص المذهب.

ثم المعتزلة لايثبتون هذه الصفة القائمة بذات الله تعالى لاستحالة قيام صفة بذات الله تعالى عندهم فكانت المسألة في الحقيقة عين مسألة الصفات ثم اضطروا اذا لم يمكنهم اثبات صفة قائمة بالذات تصير الالفاظ عبارات
(١٢٤ب/س) عنها تسوية بين الشاهد والغائب الى: جعل عين هذه الالفاظ / والعبارات
كلاما من غير ان تكون هى دلالات على المعنى القائم بالذات فخالفوا
(١٧٢/أ) الشاهد ثم ادعوا / علينا مخالفته وارتكبوا المحال.

فان العبارة قط لاتكون معتبرة اذا لم تكن دلالة على معنى قائم بالنفس وهم جعلوها معتبرة وهو خلاف المعقول الا ترى ان في الشاهد لو اجرى
(١٠٨أ/د) ذات صيغة الامر والنهي والخبر على اللسان وثبت لنا / بالدليل الضروري
(٩٤ب/ف) ان ليس في نفس المجرى معنى الامر والنهى / والخبر وليست هذه الالفاظ
باداء لتلك المعاني ولا بعبارة عنها. ان ذلك لم يعد كلاما ولا امرا ولانهيا ولا خبرا ولا يعتقد وجوب ماتتناوله لفظة الامر ولاحرمة ماتتناوله لفظة النهى ولاثبوت ما يتناوله لفظ الخبر.

فلو كان الامر على ما زعمت المعتزلة من استحالة قيام الكلام بالذات

---

(١) اياها: حـ ا س ف ق ن، اياه: د (٣) صفة: ا جـ س ف ق ، الصفة: د ن. (٤) فكانت: ا جـ س ق ن، وكانت: د ف (٦) الشاهد والغائب: ا جـ س ق ن، الغائب والشاهد: د ف (٧) هي: هن: س ف (٨) وارتكبوا: ا جـ س ف ق ن، فارتكبوا: د (١٠) الاترى: د ف ق ن، الا: س. ان ــ . د (٠) اجرى: ا جـ د س ف ق، جرى: ن. صيغة: ا جـ د س ف ق، صنعة: ن (١٤) لفظة الامر ولاحرمة ما تتناوله لفظة: جـ د س ف ق، ــ: ا ن . (١٥) ثبوت: س ف ق ن، بثبوت: ج د. ماتتناوله لفظة النهى ولاثبوت ما يتناوله ــ: ا

ووجود هذه الحروف والاصوات في محل من غير ان يكون شيء منها دليلا على صفة قائمة بذات الله تعالى وايجاب وحظر هما صفتاه لم تكن هذه الحروف / البتة كلاما ولا وجب بها شيء ولا حظر بها فعل (٩٩أ/ق) وتعطلت الشرائع باسرها. فالقائل به منسلخ عن الدين بل عن الاديان السماوية ملتحق / بالدهرية والمعطلة والحمد لله الذى عصمنا عن (٧٠ب/ن) الوقوع في مثله بمنه وفضله.

وما شنع علينا بعض اغبيائهم أنكم تقولون: لم يُنزَّل القرآن على محمد صلى الله عليه وسلم لان الصفة لاتزائل الموصوف مردود عليهم.

لان جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر والكعبي يزعمون ان كلام الله تعالى في اللوح المحفوظ والمنزل عبارات دالة عليه على حسب ما نقول نحن غير انهم يقولون ان هذه العبارات مؤدية ما في اللوح المحفوظ ونحن نقول هي مؤدية ما قام بالذات من الصفة.

فاما ما يقوله الاسكافي والجبائي وعامة المعتزلة ان عين ما يقرأ واحد منا هو كلام الله تعالى وفعله فهو فاسد. لان القارىء يقرأ باختياره / (١٢٥أ/س) وهو فعله حتى انه يثاب عليه فلو كان هذا فعل الله تعالى لكان فعلا لفاعلين وكلاما لمتكلمين فصاروا بدعواهم انه فعل فاعلين / مناقضين (١٠١أ/ج) لانهم يزعمون انه محال ان يكون فعلٌ ما فعلا لفاعلين ومقدور

---

(٢) حظر : د س ف ق، خطر: ن (٠) حظر: د س ف ق، خطر: ن (٣) كلاما : ا د س ف ق ن، كلامها: جـ (٤) فالقائل: ا س ف ق ن، والقائل: د ج. به: ا س ف ق ن، فيه: د ج (٧) انكم تقولون: جـ د س ف ق ن، انهم يقولون: ا (١١) نقول نحن: س، نقوله نحن: ا جـ د ق ف، يقولونه. ن. ان : د س ف، ـــ: ن ق (١١) المحفوظ: د ف ن، ـــ: س ق (١٣) عين: ا جـ د س ف ق، غير: ن (١٥) فعلا لفاعلين وكلاما لمتكلمين: د س ف ق، فعل الفاعلين وكلام المتكلمين: ن (١٦) بدعواهم: س ف ق ا ج، بدعوتهم: ن، يدعونهم: د (١٧) فعلا: جـ د س ف ق ، ـــ : ن

ما مقدورا لقادرَين.

ولهذا انكروا ان تكون افعال العباد مخلوقة لله تعالى وبجعلهم اياه كلاما لمتكلمَين صاروا خارجين عن اجماع العقلاء لان احدا لم يستجز ان يكون كلام واحد وصفا لمتكلمَين يصيران به متكلمَين. وابطلوا بهذا ما جعلوه اصلا في مسألة خلق الافعال فانهم يعدون كون شيء فعلا لفاعلَين محالا قياسا على استحالة كون كلام كلاما لمتكلمَين.

وان قالوا ان هذه القراءة الحاصلة من العبد بعد ان لم تكن بقوته واختياره (١٠٩أب/د) وقصده الى تحصيله / ليس بفعل للعبد وليس بكلام له فقد سدوا على انفسهم طريق اثبات الفعل للعباد ووافقوا جهما في الجبر مع عدهم ذلك كفرا محضا زائدا رتبتُه على رتبة تشبيه الله تعالى بخلقه على ما حكوا عن ابي الهذيل العلاف ريئسهم انه كان يقول المجبرة شر من المشبهة وان زعموا انه فعل العبد وكلامه وليس بكلام الله تعالى فقد تركوا مذهبهم.

وقيل لهم فكلام الله اذا ما هو ولا سبيل لهم الى اثباته وتصويره واراد ابو الحسين البصري الانفصال عن هذا الكلام فزعم ان اللغة العربية (٩٥أ/ن) تقتضي اضافة الكلام الى اول من تكلم به / علي سبيل الحقيقة.

(١) مقدورا: ج د س ف ق، ـــ: ن. (٢) ولهذا: وبهذا: س (٤) يصيران به متكلمين ـــ: س. بهذا: د س ف ق، بهذه: ن (٧) وان: ا ج س ن، فان: د ف ق (٠) بقوته: ا د س ق ن، لقوته: ف. بقدرته: ج. (٨) تحصيله: ا د سف ق ن، تحصيلها: ج. للعبد: د س ف ق، العبد: ن. وليس: د س ف ق، ولا: ن (٩) طريق: د س ف ق، طرق: ن (٩) جهما: ا جـ س ف ق ن، جهما لعنه الله: د (١٢) فقد: وقد: س (١٣) وتصويره : ا جـ د س ف ق، وتصوره : ن (١٤) فزعم: وزعم: س

الا ترى انا اذا سمعنا / كلام النبي صلى الله عليه وسلم من بعض الرواة. (٩٩ب/ق) قال اهل اللغة هذا كلام النبي صلى الله عليه وسلم فيضيفونه الى اول من تكلم به. فكذلك اذا تلا الواحد منا القرآن وجب ان يقول هذا كلام الله تعالى بمعنى ان الله تعالى اول من تكلم به والناس يتلونه ويحتذون عليه.

قال الشيخ الامام الاستاذ ابو المعين رحمه الله حكيت السؤال بلفظه لتعلموا مبلغ علم من هو عندهم وارث علوم اسلافهم والزايد على من سبقه منهم الواقف على ما غفل عنه سلفه لجودة قريحته وقوة خاطره وغزارة علمه. ثم من تأمل ما الزمته عرف / ان هذا ليس بانفصال عنه (١٢٥ب/س) لما مر ان هذا لايخلو من الاوجه الثلاثة على نحو ما قسمنا وابطلنا كل قسم ثم اعتباره هذا بما اعتبر من كلام النبي صلى الله عليه وسلم دليل انه يعتقد ان هذا ليس بكلام الله تعالى بل كلام الله تعالى وجد ثم تلاشى ككلام النبي صلى الله عليه وسلم لاستوائهما عنده في كونهما عرضين يستحيل عليهما البقاء وبين ان المراد / بقولهم هو كلام الله تعالى اي (١٠١ب/ج) الله تعالى هو الذى سبق اليه فتكلم بهذا اللفظ وعلى هذا النظم. ثم انعدم ذلك، فيتكلم المتكلم بمثل ذلك لابعين ذلك كما في كلام النبى صلى الله عليه وسلم.

---

(١) قال: ا جـ س ف ق ن، فقال: د. (٢) هذا: د س ف ق، ان هذا: ن (٣) به: ا جـ س ف ق ن، ـــ: د . فكذلك: د س ف ق، وكذلك: ن (٦) ابو المعين رحمه الله: ا د س ف ق، ابو المعين رضى الله عنه: ن، وقد طالت مدته وقويت للاسلام عدته: ج. الاستاذ: د ج ف ق، ـــ: ا س ن . قال الشيخ... رحمه الله: جملة مقحمة من قبل الناسخ. (٧) وارث: د ف ق ن، وكبرت: س (٨) ما: د ف ق ن، من: س (٠) لجوده: بجوده: س ق، غزارة: ا ج د س ق ن، غذارة: ف (١٥) وعلى: د س ف ق، على: ن (١٦) فيتكلم: جـ د س ق ن، وتكلم: ا. بعين: د س ف ق، يعين: ن . بمثل: د س ف ق، مثل: ن

وهذا هو الحكم في كل قصيدة وخطبة، ورسالة ان المنشيء هو الذى (٧١أ/ن) تولى ذلك النظم ثم ذهب وتلاشى وفنيت صفاته / . ومن ينشد تلك القصيدة او يقرأ تلك الخطبة والرسالة ينشد ويقرأ على ذلك النظم فيكون متكلما بمثل ما تكلم به الناظم الاول لا ان يكون ذلك حقيقة كلام الناظم الاول باجماع العقلاء خصوصا هذا المعترض فان من مذهبه القولَ (١١٠أ/د) باستحالة بقاء كلام الله، وكل كلام. وبما قام من دليل / استحالة القول ببقاء الاعراض. وجاء من هذا ان قراءة القارئ ينبغي ان تكون عندهم مثل كلام الله تعالى لاعين كلامه.

ثم نقول للاسكافي والجبائي ان كان القارىء اذا قرأ القرآن فهذا كلام الله تعالى قام بهذا اللسان ولو كتب في مصحف قام بذلك المصحف وهو متلو ومكتوب وهو بعينه في اكثر من الف الف مصحف وقائم باكثر من الف الف لسان وهو شيء واحد. ويقرأ انسان بعد ما لم يكن يقرأ فيوجد في لسانه ويكتب في مصحف بعد ان لم يكن فيصير قائما به وهو بعينه في الفى مصحف ببخاري وفي مثل ذلك بقيروان المغرب وفي جميع امصار ديار الاسلام وقُراها وهو بنفسه شيء متحد الذات (١٠٠أ/ق) ليس / بمتعدد ثم يوجد / في مصحف يكتب الآن ولم يزدد ويُعدَم عن (١٢٦أ/س) مصحف انعدم ولم ينتقض وينعدم عن واحد مع وجوده في مصاحف اخر ولم يلزم الاستحالة واتصافه بالوجود والعدم.

---

(٥) مر مذهبه: د ف ق ن، مذهبه: س. (٦) بما: د س ف، لما: ا ج ن ق (٠) دليل: د س ف ق، الدليل: ن (٩) للاسكافي : ا جـ س ف ق ن، الاسكافي: د (١٠) مصحف: د س ف ق، المصحف: ن (١١) ومكتوب: مكتوب: س (٠) وهو: د ف ق ن، وهي: س (١٢) انسان: ا جـ س ق ن، الانسان: د ف (١٣) بعد ان: ا جـ س ف ق ن، بعد مصحف ان: د (١٤) ببخاري: ا جـ د س ف ق ، يتجارى: ن (١٦(١١)كتب الآن: د س ف ق، ـــ: ن . يعدم: جـ د س ف ق ن، لم يعدم: ا (١٧) واحد مع : جـ س ف ق ن، ـــ: د. ولم: د س ق ن، فلم: ف

فلااصح اذا من مذهب السوفسطائية ولسنا نظن ان مجنونا يرضى بنسبة مثل هذا القول اليه.

/ارايت لو ان قائلا قال ان جميع ما اتصف من الاجسام بالسواد اتصف (٩٥ب/ف) بسواد واحد حلَّ في المحالّ كلها. وكذا البياض وسائر الالوان. وكذا الحركات والسكنات وكذا القُدَر والارادات وكذا الجسم الواحد يوجد في حالة واحدة بالمشرق والمغرب في الف الف كورة ومكان. أ فيلتفت الى قيلهٖ ويضيع الوقت بالاصغاء الى ما يخيل السواد اليه انه دليله ام يعرض عن مناظرته ويقضي عليه بأول الوهلة بالحماقة والوقاحة. فان قال بالاول خالف العقلاء اجمع وان قال بالثاني قضى على نفسه / بما قضي به على (١٠٢أ/جـ) هذا القائل.

وزعم الاسكافي في الفرق بين الكلام وبين الاجسام في جواز / وجوده في (٧٣أ/أ) مكانين واكثر وامتناع ذلك في الاجسام. ان الكلام اذا وجد في مكان فلا يوجد لنفسه وذاته وانما يوجد لعلة من العلل. اما لقراءة واما لكتابة واما لحفظ فاينما وجدت احدى هذه العلل فتوجب وجود الكلام كما ان الجسم اذا وجد في مكان فلا يوجد لنفسه وذاته. ولكن لعلة من الكون فاينما وجد كونه وجب ان يكون الجسم موجودا في ذلك المكان لكن الجسم الواحد لايجوز وجوده في مكانين في حالة واحدة لان لوجوده علة واحدة فقط وهو الكون.

---

(١) مذهب: جـ د س ف ق ن، مذاهب: ا (٧) قيله: ا جـ د ق ن، قوله: س ف (٠) يخيل السواد: س، يخيله السواد: ن، تخيله السوداء: ف ق، تخيله السواد: د.(٨) عن: على: د. دليله : ا د س ف ق ن، دليل: جـ (٠) ٢ و: او: جـ (١١) وزعم : ا ن س ق، فزعم: جـ د ف (١٣) لقراءة ... لكتابة ... لحفظ : د ف س، القراءة ... الكتابة ... الحفظ: ا جـ ق، بقراءة ... بكتابة ... بحفظ: ن (١٤) فتوجب: ق ن ف د، فيوجد: س (١٧) الواحد: د س ف ق، الواحد الذي: ن (١٧) لوجوده: ا ج س ف ق ن، لا وجوده: د

(١١٠ب/د) / والكون في مكانين متضاد فاستحالة وجود الجسم في مكانين لتضاد كونيه. اما لوجود الكلام في اماكن فعلل ليست بمتضادة ويجوز اجتماعها لانه يجواز ان توجد القرا آت في حالة واحدة مجتمعة وكذا الكتابات فلجواز وجود اجتماع عللها فى وقت واحد جاز وجود الكلام في اماكن متفرقة في حالة واحدة.

فنقول في دفع هذه الشبهة: والله الموفق.

ماذا تقول ان القرآن هو عين قراءتنا او غير قراءتنا يوجد بها في محلها وهو اللسان. فان قال القرآن هو عين قراءتنا فقد احال في جعلها علة لوجود القرآن وهو نفسها لان الشيء لايكون علة لوجود نفسه وان قال القرآن غير قراءتنا فقد ترك مذهبه لأنه زعم ان هذا المسموع من قراءة / القارىء هو القرآن ولا يسمع الا صوت القارىء فاما ما كانت (١٠٠ب/ق)
القراءة علة لثبوته / فلا يسمع فان جاز لك ان تقول وجد عند قراءة (٧١ب/ن) القارىء في محل قراءته كلام جاز لغيرك ان يدعى حدوث لون هناك او رائحة او طعم. واذا كان ذلك باطلا لتعذر الوقوف عليه فكذا ما تدعون.

ثم نقول ان كان القرآن غير قراءته وكتابته و لم يكن قبل هذا فى هذا المحل.

---

(٢) كونيه: ا جـ س ف ق، كونه: د، كونية : ن (٠) اجتماعها: ا جـ س ف ق ن، اجتماعهما: د (٣) القراءات: ا جـ س ف ن، القرآن: د. القراءة: ق. واحدة: د س ف ق، ـــ: ن. الكتابات: جـ د س ف ق ن، الكتاب: ا (٠) اجتماع: د س ف ق، ـــ: ن (٦) الله الموفق: ا جـ د س ق ن، وبالله التوفيق: ف (٧) بها: جـ د س ف ق ن، ـــ: ا (١٠) لانه: د س ا جـ ف ق، الذي: ن. غير: د جـ س ف ق ن، عين: ا (٩) الا صوت: ا جـ د س ف ق، الاصوات: ن. كانت: ا جـ د س ف ق، ـــ: ن. (١٢) علة: ا د س ف ق ن، عليه: جـ (١٦) غير: د س ف ق ن، عين: ج. غير ... قبل: ج د س ف ق ن، ـــ: ا

ثم وجد عند وجود القراءة والكتابة او وجد ابتداء بان اخترعه الله تعالى في هذا المحل أم انتقل الى هذا المحل من محل اخر. فان قال وجد ابتداء باختراع الله تعالى وتخليقه اياه فيه فقد جعل فعل نفسه علة لوجود فعل الله تعالى. والمعلول يثبت ضرورة بلا اختيار عند ثبوت العلة فقد جعل للعبد قدرة الجاء الله تعالى الى الافعال وما فيه من الفساد لايخفى على ذى عقل. /والثاني ان القرآن عندهم كان حدث قبل هذا في الامكنة الأُخر./ (١٠٢ب/ج) وحدوث ما حدث مرة محال الا بالاعادة ولااعادة الا بعد العدم. ولم (٩٦أ/ف) يكن القرآن انعدم. وان قال بالانتقال فقد احال لان ما لابقاء له لايتصور انتقاله.

وقد بينا ان القول ببقاء الكلام الحادث محال على ما قررنا. ولان الكلام عندهم حروف واصوات والقول ببقائه يبطل فايدة الكلام فان الحروف اذا بقيت / وسمعها السامع جملة لا على سبيل الترادف في الوجود لايدري (١٢٧أ/س) اذا سمع زيدا انه زيد أو زدي او يدز او يزد او دزي اودَيْز وهذا باطل ولان الانتقال / من مكان الى بمكان من صفة الاجسام وهو مستحيل على (١١١أ/د) الاعراض لان الانتقال عرض حادث فيما لم يكن منتقلا والعرض غير قابل للعرض.

ثم نقول له هلا جوزت بعين هذه العلة وجود الجسم في مكانين

(١) او وجد: د س ف ق ن، اوجد: ا ج. اخترعه: جـ د س ف ق ن، اخبر عنه: ا (٢) ام: س ق، و: ن (٠) الى ... من : جـ د س ف ق ن، من... الي: ا (٣) فقد جعل ... ثبوت العلة: جـ د س ف ق ن، ـــ: ا (٥) الجاء: ج د س ق ف، ايجاد: ب ن (٦) القرآن: ا ج س ف ق ن، القراءة : د. حدث: ا ج س ف ق ن، حدثت: د (٨) بالانتقال: ا جـ د س ف ق بلانفعال:ن (١٢) الوجود: ج د س ف ق ن، الموجود: ا. سبيل: ف، ـــ ج س ق ن. (١٢) يدز: د س ف ق، يزيد: ن. او دزي: ـــ: د

فان علة وجود الجسم في مكان هو الكون ولا مضادة بين الكون في هذا المكان والكون في مكان اخر لانعدام جريان المضادة عندكم في متفقي الجنس كالسواد والسواد والبياض والبياض فكذا بين كون وكون فيجوز (١٤١ب/ب) وجوده / في مكانين وكذا يلزمكم هذا في كل عرض فتعين السواد. (٧٣ب/أ) فنقول / كان ينبغي ان يجوز وجود سواد في امكنة كثيرة لان وجوده في مكان اما ان كان لالعلة كما يقوله المتأخرون منكم فيجوز وجوده في الثاني والثالث لالعلة. واما ان كان لكون هو ذاته وذاته لاتختلف في (١٠١أ/ق) حق الامكنة لانعدام علة / الاختصاص وراء ذاته. فان اقر بهذا وجوز بطل فرقه والتحق بالسوفسطائية وان منع فقد ناقض واندفع كلامه. وبالله التوفيق.

واما حل الشبهة الثانية ان الذات يستحيل ان يصير بصفة واحدة آمرا ناهيا فوق ما يستحيل ان يكون بمعنى واحد عالما قادرا. والصفة الواحدة يستحيل كونها امرا ونهيا فوق ما يستحيل ان يكون علما وقدرة لثبوت التضاد بين الامر والنهي وانعدام ذلك بين العلم والقدرة.

فنقول في حل ذلك وبالله التوفيق.

ان حل هذه الشبهة يفتقر الى الوقوف على مقدمتين.

احداهما: ان المتقابلات على انواع منها القِنية والعدم اعنى بالقِنية الوجود. فان الوجود يقابل العدم ولاتضاد بينهما لان العدم ليس بشيء والوجود (١٢٧ب/س) ليس بمعنى وراء الموجود والتضاد / يجري بين العرضين.

---

(٢) متفقي: ا جـ د س ف ق، مقتضي: ن (٦) يقوله: ا د س ف ن، يقول: جـ.ف، لعلة: ا د س ف ق ن، بعلة: جـ (٠) ٢ــ لعلة: ا د س ف ق ن، بعلة: د (١٢) بمعنى: س د ف ق، معنى: ن (١٢) يستحيل: ا ج د س ف، مستحيل: ق ن (١٤) التضادين: ا د س ف ق، المتضادين: جـ، التضادين: ب ن (١٧) ١ــ٢ القنية: د س ف ق، الغنية: ا، المعينة: ج، الفتية: ب ن (١٨) ثان الوجود: د س ف ق، ـــ: ن. يقابل: جـ د س ف ق، مقابل : ن

ومن خاصية هذا القبيل ان لاواسطة بينهما ولا يتصور اجتماع الوصفين فيما / يخبر عنه باللفظين. (١٠٣أ/ج)

والآخر المتضادان وهما عرضان يتنافيان عن محل وهما معنيان زائدان على الذات وقط لايتصور اجتماعهما في محل كالسواد والبياض.

والثالث: المتضايفان / وهو ما يدور احدهما على صاحبه من غير اقتضاء (٧٢أ/ن) وصنف يقوم بهما. وقط لايستحق الاسم ذات ما على الانفراد كالاب والابن ومن خاصية هذا / ان الوصف بهما لذات واحد بجهة واحدة (٩٦ب/ف) / محال. كالوصف بالمتضادين ولايستحيل بجهتين مختلفتين فان الانسان يستحيل ان يكون ابنا لابنه وابا لابيه ولايستحيل / ان يكون ابنا (١١١ب/د) لشخص ابا لشخص آخر.

ثم من الاشياء ما يجتمع فيه معنى المتضادات والمتضايفات على معنى ان الاتصاف لن يثبت بدون معنى قائم بالذات ولكن يثبت بالاضافة الى الغير كالاجتماع والافتراق.

ومن خاصيته / ان يجوز اجتماع الوصفين عند اختلاف الجهتين ويستحيل (١٢٢أ/ب) عند اتحاد الجهتين كالقريب والبعيد والمجتمع والمفترق. فان الذات الواحد يكون قريبا من شخص بعيدا من شخص اخر. ويستحيل ان يكون قريبا ممن هو بعيد عنه ومجتمعا مع شخص مفارقا غيره. ويستحيل ان يكون مجتمعا مع من هو مفارقه.

والمقدمة الثانية ان مالايستحيل ثبوته ويمكن في العقول حصوله يجب القول

(٤) اجتماعهما: ا د س ف ق ن، اجماعها: ج (٦) وصف: ا د س ف ، صفة: جـ ن ق (٧) ان: جـ د س ف ق، ـــ: ن (٩) ابنا لابنه (وابا لابيه ـــ : د) ... ان يكون: ا جـ د س ف ق، ـــ : ب ن (١١) من: جـ ف س ق ن، بين: د (١٢) لن: ا جـ د س ف ق ، ان: ن. ان: د س ف ق، ـــ: ب ن (١٧) غيره: جـ س ف ق ن، عنه: د، عنه غيره: ا (١٩) يمكن: ا ب د س ف ق ن، لكن: ج

(١٠١ب/ق) بثبوته عند قيام دليل ثبوته وما يستحيل ثبوته ويخرج عن حد / الامكان لايتصور ثبوته ولاقيام دليل ثبوته واذا عرفت المقدمتان،

نقول لم يكن الكلام امرا ولانهيا باعتبار الذات كالسواد والبياض والعلم والقدرة بل كان الكلام امرا باعتبار كونه دعاء الى مباشره الفعل نهيا
(١٢٨أ/س) باعتبار كونه دعاء الى الامتناع عن الفعل وكل ما هو / دعاء الى فعل كان دعاء الى الامتناع عن ضده وكل ما هو دعاء الى الامتناع عن فعل كان امرا بالامتناع ونهيا عن ذلك الفعل. فاذا كل امر نهى وكل نهى امر لاجتماع ما يسمى الكلام باعتباره امرا ونهيا.

فاما ما كان دعاء الى فعل فانه لايكون دعاء الى الامتناع عنه فكان كون شيء واحد امرا نهيا من جملة الواجبات عند اختلاف الفعلين وتضادهما فاذا لاتضاد بين الامر والنهي بل الامر اذا صادف فعلا كان نهيا عن ضده والنهى اذا صادف فعلا كان امرا بضده.

وكذلك الامر دليل حسن المأمور به والنهي دليل قبح المنهى عنه اذا صدرا
(١٠٣ب/جـ) عن حكيم / . والامر متى ورد بشيء فكان نهيا عن ضده دل على حسن فيه وقبح في ضده فكان بين مدلولي الامر والنهي تضاد وكان هو امرا نهيا باعتبار المتضادين اللذين كان امرا باحدهما نهيا عن الاخر.

فمن ظن ان التضاد بينهما في ذاتيهما كالتضاد الثابت بين العلم والجهل والحياة والموت فهو جاهل بالحقائق. وجاء من هذا ان الشيء يجوز ان يكون امرا بشيء نهيا عن غيره. ولا يجوز ان يكون امرا بما هو

(١) دليل: جـ د س ف ق ن، ـــ: ا (٦) وكل: ا د س ف ق ن، كل: ج. فعل: ا جـ س ق ن، الفعل: د ف (٧) كل امر نهى وكل نهى امر: جـ د س ف ق ن، كان كل امر ونهى امر: ا (٩) فاما ما: جـ س ق ن، فاما: ف. (١١) تضاد: د س ف ق، مضادة: جـ، تصادف: ب ن (١٤) فكان: جـ د ا س ق ن، وكان: ف (١٥) بين: جـ س ق ن، ما بين: ف تضاد: ا جـ ف س ق ن، تضادا : د. امرا نهيا: جـ س ف ق، امرا ونهيا: ن

نهى عنه كالاب / مع الابن وعرف بهذا ايضا ان بين / مدلوليهما من (١١٢أ/د) الحسن والقبح تضاد. (١٢٢ب/ب)

ثم نقول بان الكلام في الشاهد قد ثبت باعتبار الاصطلاح ثم لو ان رجلا اصطلح مع غلمانه انى اذا قلت زيد كان هذا امرا بالصوم / لبشير بالنهار (٩٧أ/أ) وامرا بالفطر له بالليل ونهيا له عن الخروج من الدار واخبارا بدخول الامير البلدة / وامرا لسالم بالفطر بالنهار ونهيا لبزيع عن ركوب الفرس (١٣٨ب/س) وامرا بلزوم البيت واستخبارا من مبارك عن ولادة الجارية.

ثم قال هذا الرجل زيد. فُهِم منه هذه الأشياء وكان امرا ونيها وخبرا واستخبارا على التفصيل الذي بينا ولم يكن ذلك مستحيلا. فاذا قامت الدلالة على ثبوت كلام الله تعالى على هذا الوجه كان ذلك ثابتا حقيقة واندفع ماظنه الخصم شبهة. والله الموفق.

فيكون كلام الله تعالى على هذا الوجه امرا بما امر به في حق من امر/ (١٠٢أ/ق) به في الوقت / الذى امر به ونهيا عما نهى عنه على هذا التفصيل واخبارا (٧٢ب/ن) عما أخبر واستخبارا على الوجه الذي يليق به فيظهر ذلك بهذه الصيغات النطقية والعبارات، الدالة.

ثم ان المعتزلة ناقضوا حيث جعلوا هذا محالا اعتبارا بالعلم والقدرة ثم يقولون ان الله تعالى عالم بعين ما هو به قادر وهو ذاته تعالى

(١) بهذا: د ف، ـــ: ا جـ س ق ن، (٣) بان: د ف ق ن، ان: س (٤) زيد: ا د س ف ق، زيدا: جـ ن (٠) لبشير: د ف ق، ليشير: ب ج، لبشر: س، لنسير: ن (٦) لسالم: د س ف ق، لسائل: ج، لصائم؛ن (٦) لبزيع: د س ف ق، له: ن (٨) وكان: ف ق ن، فكان: د س (٩) على: جـ د ف ق، عن : ا س (١٢) فيكون: ا د س ف ق ن، ويكون: ج. على هذا الوجه: د ف، ـــ: ا ب ج س ق ن، (١٤) فيظهر: س، يظهر: جـ ف ن، فظهر: ا د ق (١٦) ثم ان: ا د س ف ق ن، وان: ج (١٧)به قادر: أس ف ن، قادر: جـ ق، به قادر به: د

وان كان هذا في الشاهد محالا. وابوا علينا هذا في الامر والنهى وان كان هذا في الشاهد ممكنا بل واجبا وهذا هو غاية الحيرة والجهل بالحقائق. وبالله العصمة.

واما حل الشبهة الثالثة وهي القول باستحالة الامر والنهي في الازل مع انعدام المكلفين استدلالا بالشاهد على ما قرروا، فهو ان يقال لهم قد علمتم معاشر المعتزلة أن التشنيع على الخصوم بشيء يرى المشنع عين ذلك الشيء حكمة وصوابا خارج عن عادات العقلاء وهو يعد افحش مناقضة واشد انقطاع وانتم في هذا السؤال واثارة هذه الشبهة سالكون هذا المسلك لازمون هذه الطريقة.

(١٠٤أ/ج) وبيان هذا ان عندكم كان المنزل على النبي / صلى الله عليه وسلم خطابا (١٢٩أ/س) لمن يوجد من اهل العقل الي قيام الساعة / عند البلوغ وان كانوا معدومين حال نزول الخطاب و لم يعد ذلك سفها ولا خروجا عن الحكمة استدلالا بالشاهد. فكذا ما قلنا ومن لم يجعل مَن وجد بعد ذلك العصر مخاطبا (١١٢ب/د) بذلك الخطاب مع انقطاع الوحي ابطل الشرائع / واخرج كل الخليقة (١٢٣أ/ب) / بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم عن لوازم الامر والنهى وأفلتهم عن ربقة الخطاب والقول به كفر صراح.

ثم يقال لهم ان كان هذا هكذا في الشاهد فلِم ينبغي ان يكون في الغائب هكذا. فلا بد من اثبات التسوية بين الشاهد والغائب ليمكن الاستدلال وتعدية الحكم الى الغائب أليس ان كل فاعل في الشاهد جسم وهو لحم ودم وعظم وعصب ولايلزم مثله فى الغائب.

---

(٢) بل: ا جـ د س ف ق، ـــ: ن (٤) وهي: د ف ق ن، ـــ: س (٦) عين: ا ب ج د س ف ق، غير: ن (٧) افحش: د ف ق ن، فحش : س (٨) اثارة: ا د س ف ق ن، اثار: جـ (١٣) من: ج لمن: ا د س ف ق ن، (١١) قيام الساعة: ا جـ د س ف ق ، يوم القيامة: ن (١٧) يقال: جـ د س ف ق ن، يقول: ا. هذا: س ق د ف، ـــ: ن. ينبغي: جـ د س ف ق، ينبغ: ب ن

فكذا فيما نحن فيه ثم نكشف عن المعنى.

فنقول الاصل ان وجود المحدث هو الذي يتعلق بالعلل والحكم لاوجود القديم اذ المحدث لم يكن ثم كان بتكوين غيره اياه فيتفحص عن الحكمة التى لاجلها احدثه الصانع واوجده. فاما ما كان لاابتداء لوجوده وهو واجب الوجود / لذاته لم يكن وجوده متعلقا بمعنى وراء ذاته الذي (٩٧ب/ف) هو واجب الوجود / . اليس ان من قال لاحكمة في وجود صانع العالم (١٠٢ب/ق) سابقا على العالم سبقا لانهاية له يستحمق له وينسب الى الغباوة والجهل لما مر من العلة فكذا هذا ثم نقرر هذا الكلام.

فنقول بان كلام واحد منا في الشاهد محدث يحصل باكتساب المتكلم فيطلب لوجوده جهة الحكمة. فان كان المخاطب حاضرا موجودا حصلت له العاقبة الحميدة فصار حكمة وان كان معدوما او غائبا لم يتعلق به العاقبة الحميدة / فكان سفها. فاما كلام الله تعالى فهو ازلى واجب (١٢٩ب/س) الوجود فلا يطلب لثبوته في الازل حكمة كما في حق الذات. وهذا هو حل الشبهة الخامسة اعنى قولهم ان التكلم في الخلوة مع نفسه لن يكون الا للتذكر او لدفع الوحشة والتكلم بدون ذلك سفه ان كان هذا هكذا في حق من احدث كلامه. فاما في حق من كان كلامه ازليا غير محدث وغير داخل تحت القدرة فلا. وانما يستقيم هذان الكلامان ان لوكان كلامه محدثا

(٣) فيتفحص: ا د سف ق ن، فتتحفض: ج. احدثه: ج ف ق، احدثها: ا د س ن، اوجده: ا جـ س ف ق ن، احدثها: د (٦) صانع: ا ب جـ د س ف ق، الصانع: ن (٨) الغباوة: جـ د س ف ق ن، الضاد: ا. مر: ا جـ د س ف ق، ـــ: ب ن (٨) ثم: ا ب جـ د س ف ق، ثم اذ: ن. نقرر: ب د س ف ق، تقرر: ن (١٠) فيطلب: فطلب: س (١٢) الحميدة: ا جـ س ف ق ن، المحمودة: د (١٤) التكلم: ا ب ف ق ن، المتكلم: جـ د س (١٥)للتذكر: ا ب ص ق ن، لتذكر: د ف، التذكر: ج (١٥) ان كان هذا: د س ق، وان كان: ب ن، ان كن: ف (١٧) هذان: هذا: س

(١٠٤ب/حـ) وكان احدثه قبل حدوث المخاطبين بازمنة كثيرة فيتوجه / حينئذ هذا (١٧٣أ/ن) الالزام فيكون هذان الكلامان في الحقيقة / متوجهين على المعتزلة حيث زعموا انه تعالى احدث كلامه في عصر النبي صلى الله عليه وسلم خطابا لمن في عصرنا ولمن يوجد الى قيام الساعة فاما علينا فلا.

وجواب آخر ان ماخلا عن العاقبة الحميدة فهو سفه وما لم يخل عنها فهو ليس بسفه هذا هو الفصل بين السفه والحكمة عندنا.

ثم الكلام المحدث عرض مستحيل البقاء فاذا وجد به الخطاب في حال عدم المخاطب او غيبته ينعدم لاستحالة بقائه ولايبقى الى وقت وجود المخاطب لتتعلق به العاقبة الحميدة، بل خلا عنها فكان سفها.

فاما كلام الله تعالى فهو ازلي وكل ازلي مستحيل العدم على ما قررنا فيبقى الى وقت وجود المخاطبين فلم يخل عن العاقبة الحميدة فلم يكن سفها.

ولهذا لم يكن الخطاب المنزل على النبي صلي الله عليه وسلم سفها وان كان خطابا لمن يوجد الى قيام الساعة لبقائه الى قيام الساعة وهذا الالزام على القائلين منهم ببقاء ذلك الكلام.

(١٣٠أ/س) /فاما المنكرون لبقائه فلا خطاب لهم اليوم عندهم ولا امر ولا نهي فصاروا قائلين بتعطيل الشرائع وقد بينا فساد ذلك بحمد الله تعالى غير مرة.

---

(٦) هذا : د س ف ق، وهذا: ن (٧) عرض: ا ـــ، جـ د س ف ق ن، البقاء: ا جـ س ف ق ن، الخطاب: د (٨) ينعدم : ا د س ف ق ن، فيعدم: ج (٩) الحميدة: د س ف ق ن، ـــ: ا ج (١٠) وكل: ا جـ د س ف ق ، فكل: ن (١٤) لمن : ا جـ د س ف ق، لم: ب ن (١٦) لهم: د س ف ق، ـــ: ب ج ن

وتبين بالوقوف على هذه الجملة وهاء هذه الشبهة وعدول المعتزلة عند تمسكهم بها عن مراعاة شرائط / صحة الاستدلال بالشاهد على الغائب. (١٠٣أ/ق) والله ولي التوفيق.

واما حل الشبهة الرابعة: وهي ان الاخبار في الأزل عن عصيان ادم عليه السلام بقوله تعالى وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ (١)، وعن قول ابراهيم عليه السلام بقوله: وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا (٢)،/ وعن القاء (٩٨أ/ف) موسي عليه السلام العصى بقوله تعالى: فَأَلْقَى مُوسَى عَصَاهُ. وارائته فرعون الاية بقوله تعالى: فَأَرَاهُ الْآيَةَ الْكُبْرَىٰ (٤) وعن وجود افعال كثيرة من فرعون بقوله تعالى: فَكَذَّبَ وَعَصَىٰ ثُمَّ أَدْبَرَ يَسْعَىٰ فَحَشَرَ فَنَادَىٰ فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ (٥)

فى نظائر لها كثيرة. قيل وجود هذه الافعال يكون كذبا. إذ كل ذلك اخبار عن الماضي وهذه الافعال قبل وجودها ما كانت ماضية. والكذب على الله تعالى محال.

فهو ان يقال: أ ليس ان المروي على طريق الاستفاضة ثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال: في اشراط الساعة منعت العراق قفيزها ودرهمها ومنعت االشام اردبها ولم يوجد بعد. وقال النبي صلى الله عليه وسلم هذا القول قبل هذا بقريب من خمسمائة سنة أكاذب هو / صلى (١٢٤أ/ب) الله عليه وسلم ام / صادق ؟ فان قال هو صادق فقد ابطل احتجاجه (١٠٥أ/ج) ووقع فيما عاب. وان قال: فهو كاذب فقد كفر. وان قال هو صادق لان ثبوت ذلك فقد تقرر فى علمه كما يتقرر ثبوت ما وقع.

(١) الجملة: ا جـ س ف ق ن، الجهة: د. هذه: جـ د س ف ق ن، بهذه: ا. مراعاة: مراعات: س (٣) ولي التوفيق: جـ ن، الموفق: د س ف ق (٥) ١ طه ١٢١ (٦) ٢ــ ابراهيم ٣٥ (٧) (٤) الشعراء، ٤٥ النازعات ٢٠ (٩) ٥ــ النازعات: ٢١ــ٢٤ (١١) قيل: جـ س ف ق، وقيل: ن (١٦) درهمها : د س ف ق ن، درهما: د (،) النبي:د فقط (١٧) بقريب: ا جـ د س ف ق، تقريبا: ن (١٩) فهو: د س ف، هو: ن ق، فقد: د ف، قد: ا س ن ق

فلذا قال ما منعت قيل فاقبل منا هذا العذر.

(١١٣ب/د) ثم يقال له أ ليس ان الكذب كما يتحقق / في الاخبار عن الماضي بان كان اخبارا عن المخبر لا على ما هو به يتحقق في المستقبل ايضا اذا كان اخبارا عن المخبر لا على ما هو به خصوصا على اصلكم حتى نسبتم القائلين (١٣٠ب/س) بجواز عفو الله تعالى عمن مات من اصحاب الكبائر قبل التوبة / الى القول بتكذيب الله تعالى فلا بد من بلى.

فيقال أ ليس ان الله تعالى قال: قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ (٢) فلا بد من بلى قيل أ ليس ان هذا قد مضى لان من المخلفين من الاعراب قد انقرضوا فلو كان الدعاء لهم لم يوجد حال حياتهم وانقرضوا قبل الدعاء. كان هذا اخبارا عن المخبر لاعلى ما هو به يدل عليه ان بعض اهل التأويل قال المراد من الاية دعاؤهم الى قتال بني حنيفة. وقال بعضهم المراد منه دعاؤهم الى قتال اهل فارس. وقد دعوا الى كل واحدمنهما ومضى ذلك.

(٧٣ب/ن) وكذا قوله تعالى/لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ (٣) قد مضى وكذا قوله تعالى (١٠٣ب/ق) /: وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ (٤) قد مضى كل ذلك ولا وجود بشيء من ذلك فى المستقبل بعد مُضِى هذه الحوادث. فان قالوا: نعم. كل ذلك قد مضى قيل اكذب هذه الآيات ام لا. فان قالوا لا، ابطلوا دليلهم وان قالوا نعم، كفروا.

ثم الجواب البرهاني ان يقال إن اخبار الله تعالى اخبار عن المخبَرات باحوالها

---

(١) فلذا: ا ب جـ ق ن، فلذلك: ف، فكذا: د س . ما منعت: د س، منعت: ب ج ف ق ن (٠) منا: مناهيا: ج (٦—٨) الله تعالى ... قيل اليس ان: ا جـ د س ف ق ، ـــ : ن (٨) ٢ـــ الفتح ١٦ (٩) فلو: ولو: س (١٤) ٣ـــ الفتح ٢٧. قد: ا ف ن، وقد: د جـ س ق (١٥) قد: ا جـ س ف ق ن، وقد: د (٠) ٤ـــ الروم ٣ (١٦) بشيء: ا ج د ف، لشي: س ق ن

على اوصافها فاذا لم يوجد مخبَره وجب علينا القول بانه خبر عنه انه يكون. واذا وجد المخبر وجب القول انه خبر عنه انه ثابت واذا انعدم ومضى وجب القول انه خبر عنه انه كان. والتغير على المخبر عنه لاعلى الخبر دليله ما تلونا من الايات.

وكذا علمه تعالى بالمعلومات فان علم الله تعالى بوجود ادم عليه السلام قبل وجوده / علم بانه يوجد وبعد ما وجد علم بانه موجود وبعد (٩٨ب/ف) انقراضه علم بانه كان وكذا في كل موجود على التعيين ولاتغير على العلم عندنا ولا على الذات الذى علم به عند المعتزلة انما التغير على المعلوم فكذا في الخبر.

ونظيره في المشاهدات الاسطوانة المنصوبة اذا توجه اليها انسان كانت قدامه واذا حول ظهره اليها كانت / خلفه واذا حول يمنه اليها كانت (١٠٥/أجـ) عن يمينه واذا حول يساره اليها كانت / عن يساره / ولا تغير عليها انما (١٣١أ/س) التغير على هذا الانسان فكذا فيما نحن فيه. وقد مر حل الشبهة الخامسة (١١٤أ/د) في حل الشبهة الثالثة وحل الشبهة السادسة في حل الشبهة الاولى وقد تفصينا عن حل الشبه العقلية بحمد الله تعالى.

فاما حل الشبهة السمعية.

فنقول لاتعلق لهم بقوله تعالى إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا (٣) لان معناه والله اعلم جعلنا العبارة عنه بلسان العرب وافهمنا المراد به واحكامه باللسان العربى

(١) المخبر: د س ف ق، ــ: ن : (٣) ٢ــ انه: ا جـ د س ق ن، بانه: ف. عنه انه: ق، انه: ج، ــ: د س ن (٣) ٣ــ انه: ا جـ ف س ق، بانه: د (٤ــ٥) التغير ... وكذا علمه: (وكذلك علمه: ف) جـ د ف س ق ن، ــ: ا (٧) التعيين: ا د ف ق، التعين: جـ، التغير: س ن. تغير: ا د س ف ق ن، تعين: د (١٢) واذا : ا س ن ق، وان: جـ د ف (١٣) عن: ا جـ س ف ق ن، على: د فيما: جـ د س ف ق ن، ما: ا (١٤ــ١٥) وقد تفصينا .... بحمد الله تعالى: ا جـ د س ف ق، ــ : ن (١٦) الشبه: ف، الشبهة: ا جـ د س ق (١٨) ٣ــ الزمر ٣ (١٨) افهمنا: أ د ف ق ن، افهمناه: س، أفهمتنا: جـ

ثم ان اهل اللغة قالوا اذا تعدى الجعل الى مفعول كان بمعنى الفعل والخلق كقوله تعالى. اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِى خَلَقَ السَّمٰوٰاتِ وَالْاَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّور الآية (١). واذا تعدى الى مفعولين لايكون بمعنى الخلق بل يكون بمعنى الحكم والتسمية قال الله تعالى خبرا عن الكفرة: وَجَعَلُوا الْمَلاٰئِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عَبَادُ الرَّحْمٰنِ اِنَاثًا (٢). والمراد منه التسمية لا التخليق وكذا في قوله: اَلَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْاٰنَ عِضِينَ (٣). المراد منه التسمية لا التخليق. وفي هذه الاية تتعدى الى مفعولين والمراد من قوله تعالى: من ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ (٤) يحتمل ان الذكر هو الرسول صلى الله عليه وسلم على ما قال: ذِكْرًا رَسُولاً يَتْلُوا (٥)

فيكون تأويله: ما يأتيهم من رسولٍ محدث الا استمعوا قوله ويحتمل ان يكون المراد منه ما يأتيهم من وعظ من النبي صلى الله عليه وسلم. وهذا لانهم ما كانوا يضحكون عند قراءة القرآن بل كانوا يعظمونه ويفخمون شأنه. ويحتمل من ذكر حديث العهد بهم لا ان يكون في نفسه حديثا
(١٣١أ/س) يكون في نفسه حديثا كمن له غلام فاشترى اخر قد يقول / ادعوا غلامي الحديث وان كان اكبر سنا من الاول على ان صرف هذه الايات الى هذه العبارات المحدثة ممكن فلم يبق للخصوم في محل النزاع دليل. وتأويل قوله تعالى: وَكَانَ اَمْرُ اللّٰهِ مَفْعُولاً (٦) اي عقابه وانتقامه كما قال الشاعر:

فقلت لها امرى الى الله كلُّه – واني اليه في الايابِ لراجع ايشؤوني وافعالي ولم يُرِدْ به امره الذى هو كلامه. والله الموفق.

---

(١) قالوا: ج ف س ق ن، قال: د. كان: ا ج ق س ف ن، ـــ: د (٢) ١ـــ الانعام ا (٤) الحكم: الحكمة: س (٥) (٢) الزخرف ١٩ (٦) ٣ـــ الحجر ٩١. منه: ا د س ف ق ن، به: ج (٨) ٤ـــ الانبياء ١ (٩) ٥ـــ الطلاق ١١ (١٠) الا + استمعوه أى: ن.انظر الآية: الانبياء (١٣) حديث: ا جـ د س ف ق، الحديث: ن (١٧) ٦ـــ الاحزاب ٣٧

## فصــــل
## [في ان القران غير مخلوق]

وعرف بهذه الدلائل ان القرآن غير مخلوق اعنى به الصفة القائمة بالذات وهي الكلام وما تدعيه المعتزلة حدوثه فهو محدث كما زعموا ومساعدتنا اياهم على ذلك تغنيهم عن اقامة الدليل عليه وبمعرفة حقيقة المذهب يتبين انهم / يتكلمون في المسألة في غير محل الخلاف وانما ذلك (١١٤ب/د)
دليل / لهم على الحنابلة القائلين ان كلام الله تعالى هو الحروف المؤلفة (١٠٦أ/ج)
والاصوات / المقطعة / وانه حالّ في المصاحف والالسنة والصدور وانه (٧٤أ/ن)
مع هذا غير مخلوق. وكثير من الحشوية يساعدونهم ويقولون لفظي (١٩٩أ/ف)
بالقرآن غير مخلوق فيجعلون قرائتهم غير مخلوقة وهذا هذيان ظاهر. والله الموفق.

## فصــــل
## [في ان القران كلام الله]

وبالوقوف على هذا عرف ايضا بطلان قول من يتوقف في القرآن فيقول القرآن كلام الله. ولا يزيد على هذا فلا يقول انه مخلوق او غير مخلوق وهذا القول منسوب الى عبد الله الثلجي ويقول اقول بالمتفق عليه. وهو ان القرآن كلام الله تعالى وأتوقف عند الاختلاف. فلا اقول مخلوق او غير مخلوق وذلك لانا اقمنا الدلائل الموجبة للعلم بصحة قولنا وبطلان قول خصومنا. والتوقف عند قيام الدليل خطأ. وانما ذلك من موجبَات تعارض الادلة ولاتعارض بحمد الله لما بينا من صحة دلائلنا وبطلان / (١٣٢أ/س)
دليل خصومنا / الا ان يتوقف لاشتباه مراد السايل انه يريد به (٧٦أ/أ)

(٤) تدعيه: د س ف ن، يدعى : ق (١١) والله الموفق: ا، ــ: جـ د س ف ق ن. ظاهر: د س ف ن، باطل: ق (١٥) انه: ف، ــ ا د جـ س ق ن. فلا: د س ف ن، ولا: ق (١٦) وهذا القول ... الثلجي: د س ف، ــ: ق ن (١٨) بطلان: ج د س ف ق ، ابطال: ب ن (١٩) التوقف: ج د س ف ق ن، الموقف: ا (٢١) دليل: ج د س ف، دلائل: ق ن

الصفة القائمة بالذات ام هذه العبارات المؤدية فحينئذ يكون التوقف (١٠٤ب/ق) صحيحا اذ الحق على كل احد ان / لايجيب لاحد يسأله عن كلام موجه الى جهتين الا بعد التأمل والتفحص ان مراد السائل ايهما فنخبره عنه والذى يدل على بطلان القول بالتوقف انه لابد من ان يعلم انه متكلم بكلام قائم به هو صفته لا هو ولا غيره فلا يكون مخلوقا او هو متكلم بكلام هو غيره فيكون مخلوقا. ولو قال انا لا اعلم بذلك فيكون وقفا (١٤٥/بب) عن / الجهل وحق مثله التعلم لانه لادليل دفعه الى ذلك ليتكلم فيه انما هو الجهل. والله الموفق.

## فصـــــل

## [فى ان العبارات حكاية عن كلام الله تعالى]

ثم اذا ثبت ان كلام الله تعالى صفته القائمة به وان هذه الحروف عبارات عنها فبعد ذلك اختلفوا ان اطلاق لفظة الحكاية هل يجوز عليها فيقال هذه العبارات حكاية عن كلام الله تعالى فكان الاوائل من اصحابنا يذهبون الى القول بجواز ذلك ويقولون ان لفظة الحكاية ولفظة العبارة سواء. وامتنع الاشعرى وأبو العباس القلانسي عن اطلاق لفظة الحكاية لما فيها من ايهام المشابهة.

والمعتزلة يوردون على اصحابنا سوءالا فيقولون هذه الالفاظ حكاية عن كلامه. والحكاية تقتضى المماثلة وهذه الالفاظ والعبارات محدثة

(٢) موجه: د س ف، متوجه: ب ن، متوجهة: ق (٣) الى جهتين ...فنخبره عنه: د س ف ق، ـــ: ب ا جـ ن (٥) فلا: ا جـ س ف ق ن، ولا: د. غيره: ا د س ف ق ن، غير: د (٧) مثله: ا د س ف ق ن، لمثله: جـ. بذلك: جـ د س ف ق، ذلك: ان (١٠) فصل (هذا الفصل بكامله ناقص في: ا. وهو بالنسبة الى هذا الطبع، سبعة وعشرون سطرا. وفي نفس النسخة نصف صحيفة من وسطها الى اخرها (١١) القائمة : جـ ف س ق ن، القائم: د (١٢ــ١٤) ان اطلاق (الخلاف: ب) لفظة ... ويقولون : ب ج س ف ق ن، ـــ: د

فكذا المحكى عنه او يقال ان هذه الالفاظ لما كانت من جنس الحروف / والاصوات كان المحكى عنه هكذا. فيقال لهم من منع من اصحابنا (١١٥/أ/د) رحمهم الله اطلاق لفظة الحكاية وهم المتأخرون الاخذون بالحزم فلاسؤال عليهم. ومن اجاز الاطلاق فهو يمنع المماثلة ويقول الحكاية لاتقتضى/ (١٠٦/ب/ج) المماثلة ولاتقتضي الاما يقتضيه الاخبار / والعبارة والاداء. (١٣٢ب/س) يحققه ان الترجمان يعبر بعبارة سوى الاولى وبلسان سوى الاول ويسمى حكاية ولامشابهة بين الحكاية والمحكى عنه يدل عليه ان من اخبر عن كلام غيره يقال حكى كلامَه / ولايقال حاكى فلان فلانا الا اذا اتى (٩٩ب/ف) بمثل حركاته ونغمته قصدا منه التشبه به وبدون ذلك لايقال حاكى انما يقال حكى عنه.

ولو كانت الحكاية تقتضي المماثلة كالمحاكاة لما امتنعوا عن ذلك. والحاصل ان اصحابنا رحمهم الله يأبون القول بثبوت المماثلة بين كلام الله تعالى وبين هذه العبارات. واختلفوا بعد ذلك في معنى الحكاية لغة. فان ثبت انها تقتضي المماثلة امتنع الكل. وان ثبت انها لاتقتضى المماثلة جوز الكل الاطلاق. فاذا هذا اختلاف العبارة دون المعنى ولا عبرة له. والاحتياط الامتناع عند وقوع الخلاف ولهذا يختار ذو الاحتياط من مشايخنا نصرهم الله ان يقولوا قال الله تعالى خبرا عن فلان ولا يقولون حكاية عن فلان.

وبالله التوفيق.

(١) فكذا: جـ س ف ق، فكذلك: ن. الالفاظ: ف، ـــ: جـ د س ق ن (٣) رحمهم الله: د س ف، ـــ: جـ ق ن. منع: جـ س ف ق ن، امتنع: د (٤) يقول: جـ د س ف ق، يقولون: ن (٧) عنه: د س ف ق، ـــ: ن (٩) التشبه: د س ف ق، التشبيه: ب ج ن (١١) والحاصل: ف س ق ن، فالحاصل: د (١٤) وان: د س ف ق ن، فان: ج (١٥) اختلاف: د س ف ق، خلاف: ن، خلاف في: ج (١٦) الامتناع: ج د س ف ق، بالامتناع: ب ن (١٦) نصرهم الله: س ، رحمهم الله: ف ق د، ـــ: ن (١٧) يقولون: جـ س ف ق، يقولوا: د

(١٢٦أ/ب)

## / فصل
## [فى الفرق بين الكلام والمسموع]

(٧٤ب/ن) اختلف الناس في المسموع / حكى عن عبد الله بن سعيد القطان ان المسموع هو ذات المتكلم لا الكلام وذات ذى الصوت لا الصوت جريا منه على اصله، ان شيئا من الاعراض والصفات لايعرف بالحواس. وكذا لم يعدّ نفاة الاعراض من جملة منكرى المحسوسات.

فعلى هذا من سمع كلام الله فقد سمع ذاته فيكون ذاته مسموعا وهذا قريب من انكار الحقائق لان كون الصوت مسموعا حقيقة وهو ايضا دعوى ما يعرف بطلانه بالبدائه. فان هذا يقتضى ان من سمع كلام الله تعالى عرف ثبوت ذاته بحاسة السمع وهذا محال.

ومنهم من قال كل موجود يصح ان يُسمع وهو المحكى عن الاشعري
(١٣٣أ/س) جريا على / اصله ان كل موجود يصح ان يرى.

ومنهم من قال المسموع شيئان: الصوت والكلام: صوت القارئ وكلام الله تعالى. وكل سامع القرآن من قارىء القرآن يسمع عنده كلام الله تعالى من الله تعالى. قال الله تعالى: وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ. (١) وقال تعالى: وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ(٢). وموسى عليه السلام سمع كلام الله تعالى من غير واسطة صوت او قراءة. والى هذا القول ذهب ابو بكر محمد بن الحسن بن فورك الاصبهانى من جملة الاشعرية قالوا: والى هذا اشار الاشعري حيث قال: سمع موسى

---

(٩) بالبدائه: د ج س ف ق، بالبداية: ن (١٣) صوت القارى وكلام الله تعالى: ف ق، ــ ا جـ د س ن. (١٤) ٢ــ القرآن: د س ف، ــ: ج ن ق (١٧) ١ــ توبه ٦ (١٦) ٢ــ البقرة ٧٥. كلام الله: ا جـ ق ن، كلامه: س ف. سمع: جـ ف س ق ن، يسمع: د (١٧) صوت او قراءة: جـ د س ف ق ن: الصوت او القراءة: ا (١٨) والى: ا جـ س ف ق ن، الى: د (١٩) قالوا : ج د س ف ق، قال: ب ن. والى: ا ب د س ف ق ن، ــ: ج

عليه السلام ربه متكلما وظاهر هذا يقتضى أن موسى سمع كلام ربه كما يقال وجدت اباك عالما واخاك عاقلا اي وجدت علم ابيك وعقل اخيك. قال الله تعالى: لَوَجَدُوا اللّٰهَ تَوَّابًا رَحِيمًا (٢) وقال تعالى: ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللّٰهَ يَجِدِ اللّٰهِ غَفُورًا رَحِيمًا (٢) اي يجد منه تعالى الرحمة وقبول التوبة ويجد منه الرحمة والمغفرة بعد الاستغفار. وقد اشار الشيخ الامام ابو منصور الماتريدى رحمه الله في اول مسألة الصفات من كتاب التوحيد الى جواز سماع ماوراء الصوت.

فانه قال العلم بالاصوات وخفيات الضمير سمى سمعا وخفيات الضمير هى الكلام في الشاهد عنده. فجوز سماع ما ليس بصوت الا انه لايقول/ (١٠٥ب/ق) انه يسمع كلام الله تعالى عند سماع قرائة القارىء. انما / قال ذلك ابن (١٠٠أ/ف) / فورك وهذا القول ايضا مما لاتعويل عليه. اذ لو سمع عند قراءة القارىء (١٢٦ب/ب) كلام الله من الله لصار كلامه تعالى ثابتا بالحس.

ولما انكرت المعتزلة كلامه القائم بذاته بعد سماعهم اياه باسماعهم ولو انكروا لنسبوا الى العناد / والمكابرة. وقال ابو العباس القلانسي كلام (١٣٣ب/س) الله تعالى مسموع من الله تعالى وهو يأبى وقوع الحس على شيء من الاعراض كما هو مذهب عبد الله بن سعيد القطان وجود / وقوع السمع (٧٦ب/أ) على كلام الله تعالى.

ومنهم من قال ان كلام الله تعالى ليس بمسموع على العادة الجارية

---

(١) وظاهر: د س . ظاهر: ا جـ ف ق ن، (٣) ١ــ النساء ٦٤ (٤) ٢ــ النساء ١١٠ (٥) منه: ا جـ س ف ق ن، ــ: د (٠) الامام: ف، ــ: ا د جـ س ق ن، (٦) رحمه الله: ا جـ د ف ق س، ــ: ن (٩) هي: د س ف، هو: ن ق. الضمير: ــ: ا (١٠) .يسمع: ا ب د س ق ن، سمع: جـ ف. (١٠) عند: ا جـ د س ف ق، ــ: ن (١٤) وقال: ا جـ س ف ق ن، فيقال: د (١٥) يأبي: ب جـ د س ف ق ن، نافى : ا (١٦) القطان: ب ن، ــ: ج د س ف ق (١٨) من قال: ا د جـ س ف ق، ــ: ن

بل يسمع صوت القارىء فحسب. ولكن من الجائز ان يسمع على قلب العادة الجارية كما سمع موسى عليه السلام على الطور ومحمد صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج على طريق الكرامة. وقد يسمع المؤمنون ذلك ايضا في الاخرة. واليه يذهب ابو بكر محمد بن الطيب الباقلاني من جملة الاشعرية. ومنهم من قال ان كلام الله لايسمع بوجه من الوجوه اذ يستحيل سماع ماليس من جنس الحروف والاصوات اذ السماع في الشاهد يتعلق بالصوت ويدور معه وجودا وعدما. ويستحيل اضافة كونه مسموعا الى غير الصوت. فكان القول بجواز سماع ما ليس بصوت خروجا عن المعقول. وهذا هو مذهب الشيخ ابي منصور الماتريدي طيب الله ثراه، (١١٦أ/د) نصّ عليه / في كتاب التوحيد في اخر مسألة القرآن

وقال ان سماع الكلام ليس الا بسماع صوت دال عليه وذكر في كتاب (١٠٧ب/جـ) التاويلات / ان موسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى (١٧٥أ/ن) وكان اختصاصه ان الله تعالى افهمه كلامه باسماعه صوتا تولى تخليقه من غير ان يكون ذلك الصوت مكتسبا لاحد من الخلق اكراما منه اياه. وغيره يسمعون صوتا مكتسبا للعباد فيفهمون به كلام الله تعالى ذكر نحو هذا. ذكرته لابعبارته. وذهب بعده الى هذا القول ابو اسحاق (١٣٤أ/س) الاسفراييني من جملة الاشعرية وذكر / بعض الاشعرية ان ابا اسحق اول من ذهب الى هذا القول من متكلمي اهل الحديث.

قال الشيخ الامام الاستاذ ابو المعين رحمه الله ولم يرض أبو إسحق

(١) يسمع: جـ د س ف ق ن، سمع: ا (٩) هذا: جـ د س ف، ـــ: ان ق (٠) طيب الله ثراه: س، رحمه الله: ق (١١) عليه : ا د س ف ق ن، ـــ: ج ( ٭ ) بسماع: د س ن، سماع: جـ ف ق (١٣) وكان: ا س ف ق ن، فكان: د، وان كان: ج (١٦) بعده: جـ د س ف ق ن، بعدم: ا ( ٠ ) ابو اسحق ... الى هذا القول: ب ج د س ف ن، ـــ: ق

باختياره هذا المذهب حتى ادعى ان جميع من تقدمه من متكلمي اهل الحديث على هذا. واتفقوا ان لايمكن سماع ما ليس بصوت الا ان اختلافهم في العبارة.

فمنهم من أعتبر حقيقة السماع فقال لايسمع الا الصوت.

ومنهم من قال لما سمع الصوت صار ما علم بعده مما دل عليه الصوت من الكلام القائم بالنفس وذات المتكلم معلوما فلما صار ذلك معلوما بحاسة السمع بواسطة سماع الصوت كان / مسموعا فاذا هذا منهم (١٠٦أ/ق) اختلاف في التسمية لا في الحقيقة ذكره هذا في كتابه المسمى بترتيب المذهب حكيته لابلفظه.

والله الموفق.

(٧) كان: ا جـ د س ف ق، كما كان: ن (٨) كتابه: جـ د س ف ق ن، كتاب: أ (١٠) والله الموفق : د جـ س ق، والله الموفق والمعين: ف، والله تعالى الموفق: ا، ـــ: ن.

# الكلام
# في ان التكوين غير المكون
# وانه أزلي غير محدث ولا حادث

اعلم ان التكوين والتخليق والخلق والايجاد والاحداث والاختراع اسماء مترادفة يراد بها كلها معنى واحد. وهو اخراج المعدوم من العدم الى الوجود فنخص استعمال لفظة التكوين اقتفاءاً لآثار اسلافنا رحمهم الله في ذلك.

فنقول اطبق اهل الباطل على مقدمة كاذبة وهى ان القول بقدم التكوين يؤدي الى القول بقدم العالم. وقد قامت الدلالة على حدوثه فكان القول بما يؤدي الى قدمه باطلا فكان القول بقدم التكوين باطلا.

ثم ان المعتزلة باسرهم والنجارية باجمعهم يرون قيام صفة ما اي صفة كانت بذات القديم محالا. فقالوا بامتناع قيام التكوين بذات الله تعالى
(١٣٤ب/س) ثم انهم تفرقوا فيما بينهم واختلفوا / اختلافا فاحشا.
(١١٦ب/د) فذهب عامة المعتزلة / والنجارية وجميع متكلمي اهل الحديث.
(١٠٨أ/ن) /كالكلابية والقلانسية والاشعرية الى ان التكوين ليس بمعنى / غير المكوّن
(١٧٧أ/أ) بل, هو عين المكون اي شيء المكون.

وذهب ابو الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر ومعمر من رؤساء المعتزلة وابن الروندي وهشام بن الحكم والكرامية باجمعهم ان التكوين

(٣) ولا حادث: ج د س ف ن، ـــ: ا (٤) اعلم: ج د س ف، قال الشيخ. ابو المعين رحمه الله اعلم: ا، قال الشيخ الامام الاجل ابو المعين رضى الله عنه اعلم: ب ن (٦) اسلافنا: ا ج س ق ن، اصحابنا: د ف (٧) مقدمة: ا د س ف ق ن، مقدمة وهي: ج (١٢) القديم: ا د س ف ق ن، القدم : ج (١٥) كالكلابية: ا د س ف ق ن، كالدلالية: ج. الاشعرية والقلانسية: ا ق ن، القلانسية والاشعرية: ج د س ف. (١٥) الى: ج ـــ د س ف ق ن

معنى وراء المكوَّن غير ان هؤلاء كلهم يقولون هو غير المكون.

وهشام بن الحكم يقول لا هو المكون ولاغيره. وانما نشأ الاختلاف فيما بينهم لان هشاما يقول التكوين صفة والصفة عنده لاتوصف فلم يصف التكوين بانه غير المكون / . وغيره من المتكلمين يجوزون وصف الصفة (٢٧ب/ب) فوصفوا التكوين بانه غير المكون.

ثم اختلفوا فيما بينهم في محل التكوين فزعم ابن الروندي انه قائم لا في محل. وما روي / عن بشر بن المعتمر انه كان يقول ان التكوين قبل (١٢٢أ/ل) المكون اذ لو لم يكن قبله لبطل كون الاستطاعة قبل الفعل فوجب ان يكون التكوين قائما لا في محل عنده ايضا كما هو مذهب ابن الروندي. وما روي: عن ابي الهذيل ان التكوين يوجد مع المكون لاستحالة قيامه بنفسه فوجب انه يقوم بالمكون وقد روى عنه: بعض اهل المقالات انه كان يقول ان جميع كلام الله تعالى / حادث في محل الاخطاب «كن» (٧٥ب/ن) فانه حادث لافي محل فوجب ان يكون التكوين عنده ايضا حادثا لا في محل اذ التكوين عنده ليس الا خطاب «كن».

وزعمت الكرامية باسرهم ان التكوين حادث قائم بذات الله تعالى / وان (١٣٥أ/س) / ذاته تعالى محل الحوادث. تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا. (١٠٦ب/ق) ولم اقف على مذهب هشام في هذا انه حادث لا في محل ام في ذات الله تعالى.

---

(٦) فيما: أ د س ف ق ن، ـــ: جـ. الروندي: ا جـ د س ف ق، البراوندي: ن (٨) فوجب: ا د ج س ق ن، يوجب: ف (١٤) فوجب: د س ق، يوجب: ا ج ف ن انه: ج د س ف ق ن، ان: ا. (١١) عنه : ا د س ف ق. عن: ج، ـــ: ن (١٥) وزعمت: ا ج س ن، فزعمت: د ف. حادث: د س ف، الحادث: ا ج ق ن.

ثم ان هؤلاء الذين يقولون بحدوث التكوين الذي هو معنى وراء المكون يقولون حدث هو لا باحداث الله تعالى ويقولون انه حادث وليس بمحدث. اذ المحدث ما تعلق حدوثه بالاحداث وهو / (١٠١أ/ف) لم يتعلق حدوثه بالاحداث.

وقال معمر ان التكوين حدث بتكوين ثان والثاني بتكوين ثالث والثالث بالرابع. كذلك الى ما لايتناهى.

وقال اهل الحق نصرهم الله ان التكوين صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى كصفة العلم والقدرة والسمع والبصر. فكان التكوين ازليا / (١٠٨ب/جـ) والمكون حادثا كالقدرة كانت ازلية والمقدور حادثا. وكذلك الارادة والمراد.

فيكون التكوين لكل مكون تكوينا له لوقت وجوده كارادة وجود كل موجود تكون ارادة / (١٠٨ب/جـ) لوجوده لوقت وجوده.

ثم اختلف القائلون بحدوث التكوين ان الله تعالى هل كان في الازل خالقا رازقا مصورا محييا مميتا ام لا.

فذهب جمهور المعتزلة والنجارية وجميع متكلمي اهل الحديث الى انه ما كان خالقا حتى حدث المخلوق. وكذا في سائر الصفات. وقال ابو الهذيل العلاف انه كان في الازل خالقا بمعنى انه سيخلق.

(١٢٨أ/ب) / وقالت الكرامية انه كان في الازل خالقا بالخالقية رازقا بالرازقية وكذا في سائر الصفات ويفسرون / (١٢٢ب/ل) الخالقية بالقدرة على التخليق.

---

(٥) ثان: د س ف، ـــ: ا ب ج ق ن، (٦) بالرابع : ج د س ف ق، بتكوين رابع: ا، برابع: ن (٧) نصرهم الله: د س ف ـــ: ا ج ق ن (٩) كذلك: د س ف ق، كذا: ن (١٠) وجود: ج د س ف ق ن، ـــ: ا (١١) لوجوده: ا ج س ف ق ن، لوجوده له: د (١٢) الازل: الازل به: ف (١٤) الى: د، ـــ: جـ س ف ق ن،

وقال اصحابنا نصرهم الله انه كان خالقا لقيام صفة الخلق / وهو التكوين (١٣٥ب/س) بذاته في الازل كما كان عالما قادرا حيا باقيا سميعا بصيرا. وصار الحاصل ان جميع ما هو صفة الله تعالى كان ازليا وهو تعالى كان موصوفا به في الازل تعالى وبنا من ان يحدث له صفات المدح.

وقالت الخصوم ان ما كان من صفات الذات فهو ازلي وما كان من صفات الفعل فهو حادث. فعلى هذا انعقد / الاجماع بين المعتزلة وبين (٧٧ب/أ) متكلمي اهل الحديث انه تعالى كان في الازل حيا باقيا قادرا عالما سميعا بصيرا وانه لم يكن خالقا ولا رازقا ولا مصورا ولا محيياً ولا مميتا لان القسم الاول من صفات الذات والقسم الثاني من صفات الفعل.

واختلفوا انه تعالى هل كان في الازل متكلما فقال اهل الحديث كان متكلما في الازل لان الكلام من قبيل صفات الذات. وقالت المعتزلة لم يكن في الازل متكلما لان الكلام من صفات الفعل. وتفرع من هذا اختلاف فيما بينهم في الحد الفاصل بين صفات الذات وصفات الفعل.

ففرقت المعتزلة بينهما فرقا يبقى الكلام في جملة صفات الفعل فقالت المعتزلة: الفرق بينهما ان ما يُثْبَت ولا يجوز / نفيه فهو من صفات الذات (١٠٧أ/ق) فانه يقال يعلم كذا ولا يقال لايعلم كذا. وكذا يقال يقدر على كذا ولا يقال لايقدر على كذا ويقال يبصر فلانا ولا يقال لا يبصر فلانا وكذا يقال يسمع صوت فلان ولا يقال لايسمع صوت فلان.

(١) نصرهم الله: س، رحمهم الله: ا ج د ف ق، ـــ: ن (٢) حيا باقيا: ا ج س ف ق، ـــ: ب د ن (٢) الحاصل: ا د س ف ق ن، اهل الحاصل: ج (٧) حيا باقيا: ا ج ف ق س ن ـــ د (١٣) الحد: ا ج د س ف ق، الحديث: ن (١٤) المعتزلة: د س ف، ـــ: ا ج ن ق (١٦) يقال: ج د س ف ق ن، تعالى: ا (١٦) يقدر على كذا: ج د س ف ق ن، فلان يقدر وكذا: ا. على: ج د س ف ق ن، ـــ:ا (١٧) فلان: اج د س ف ق ن، ـــ: ا. ولايقال لايسمع صوت فلان: ا ج د س ف ق، ـــ:ن

ثم يقال انه تعالى خلق لزيد ولدا و لم يخلق لعمرو. ورزق عبد الله مالاً
(١٠١ب/ف) ولم يرزق خالدا. فدل ان الفرق هذا هو. / ثم يصح ان يقال انه تعالى
كلم موسى عليه السلام و لم يكلم فرعون دل انه من قبيل صفات
(١٣٦أ/س) الفعل فلم يكن الله تعالى موصوفا به في الازل / ونسب ابن هيصم من
(١١٧ب/د) جملة الكرامية هذا الفرق الى عبد الله / بن سعيد القطان
(٧٦أ/ن) / المعروف بان كلاب والى الاشعري جهلا منه بمذاهب خصومه. وربما
(١٠٩أ/جـ) يقولون ما يوصف به ولا يوصف بضده فهو من صفات الذات فانه
يوصف بالحياة ولايوصف بالموت.

وكذا في القدرة والعجز والعلم والجهل والبصر والعمى والسمع والصمم
(١٤٨ب/ب) ويوصف بالاحياء والاماتة والتحريك / والتسكين / والتسويد والتبييض
(١٤٣أ/ل) ثم هو يوصف بالامر والنهى والحظر والايجاب دل انه من صفات الفعل.
ومتكلمو اهل الحديث يفرقون بينهما بفرق يبقى الكلام في جملة صفات
الذات دون صفات الفعل. فيقولون ما يلزم بنفيه نقص فهو من صفات
الذات. فانك لو نفيت الحياة تلزم نقيصة الموت ولو نفيت القدرة تلزم
نقيصة العجز وكذا هذا في العلم مع الجهل والبصر مع العمى والسمع
مع الصمم وما لايلزم بنفيه نقيصة فهو من صفات الفعل. فانك لو نفيت
عنه الاحياء او الاماتة او التحريك او التسكين لم تلزم نقيصة. عرف
ان الفرق بينهما هذا.

(٢) هذا هو:د س ف ق، هو هذا: ن. انه تعالى: تكرر في: ن (٥) جملة: ا ج ف ق ن، ـــ:د س. الى:د
س ف ق، ـــ:ن (٧) فهو: ا ج د س ق ن، هو: ف ل (٨) ولا:د س ف ق، ومالا: ن (٠) ٢ـــ يوصف
ا د ج س ف ق، وصف: ن (١٤) تلزم: ا ج د س ف ق د ن وتلزم: ا (١٥) وكذا: ا ج د
س ق ن، فكذا: ا ل (١٦) الصمم: ج د س ف ق ن، البصر: ا . ومالا: ج د س ف ق ن،
وما فانك: د س ف ق ل، فانه: ن (١٧) نقيصة: د س ف ق، نقص: ن. ( ٠ ) ١ـــ او: ـــ ف

ثم لو نفى عنه الكلام للزمته نقيصة الآفة كالعجزو الخرس فكان من صفات الذات. ونحن لاحاجة بنا الى اثبات الفرق لانها كلها عندنا ازلية فنحتاج الى الكلام في كونه خالقا في الازل. وفي اثبات صفة التكوين لله تعالى في الازل / قائمة بذاته وانها معني وراء المكوّن (١٣٦ب/س)

ثم ان الخصوم يشنعون علينا في هذه المسألة من وجهين: احدهما ان هذا قول احدثتم انتم لم يكن به قائل من السلف حتى قال بعضهم: ان هذا القول لم يأت من العراق وانما جاء من الاعالى يعنى بذلك سمر قند. وزعم بعض الاشعرية ان هذا قول احدثته طائفة من الناس يقال لهم الزابر اشائية اصحاب رجل يعرف بابي عاصم الزابراشائى نبغت بمرو بعد الاربعمائة من الهجرة. وذكر عبد الله محمد بن هيصم الساتر لما ظهر عُواره لبَدايه / العامة من مذاهب الكرامية بالحيل الضعيفة على ضعفاء (١٠٨ب/ق) اصحابه هذا القول ونسبه الى المنتسبين الى ابن كلاب من اهل مرو وسمر قند عنى بذلك عبد الله بن سعيد القطان وانما نسبهم اليه لان اهل السنة والجماعة كانوا ينسبون اليه. وان كان اصحابنا نصرهم الله / اخذوا (١١٨أ/د) المذهب عن ابى حنيفة رحمه الله قال: واظن ان هؤلاء قد انقرضوا.

والوجه الثاني انهم يقولون لو كان التكوين ثابتا في الازل / وكان الله (١٠٩ب/جـ) تعالى مكونا خالقا للعالم لكان المكَون موجودا مخلوقا فى الازل لما / ان (١٤٣ب/ل) وجود الضرب ولا مضروب ووجود الكسر ولا مكسور ووجود الجرح ولامجروح محال / فكان الفعل مع المفعول متلازمين لايتصور ثبوت (١٠٢أ/ف) احدهما بدون الاخر فكان القول بوجود التكوين ولا مكوَّنَ كالقول بوجود المكوَّن ولا تكوين وذلك محال فكذا هذا.

(١) فكان: س ن ق، وكان: ف. للزمته: ج ن، للزم منه: د س ف ق، للزمه: : (٢) كلها عندنا: عندنا كلها: ن فقط (٥) ان: ا ج ف د ل ـــ : ن (٧) سمرقند: ا ج ف ن، من سمر قند: د س ق (٨ــ٩) الزابراشائيه: ف ل ق، الزابر شائية: الزابر شائية: الزاير شائية جـ، الزابر شائية: ن، الزابر فشائية: س، الزابر شانية: ا (٩) نبغت: نبغ: ق (١٠) وذكر: ا ج د س ف ق، ولم يذكر : ن. الساتر: ا د ف ل ق ، النسائى ج، الساتي: ن (١٤). ينسبون: ا ج د ف س ق ل، ينتسبون: ن (١٥) قال : ف س ا ج د ق، قالوا: ن. عن: د س ف ق، من : ن. ان : ا جـ ق. ـــ: س ف ن د (١٩) مع: ج د س ف ق ن، من: ا

(١٣٧أ/س) ونحن نتكلم في الفصلين جميعا ونناظر/كل مخالف لنا على وجه يظهر لمن انصف بطلان مقالته ويثبت عنده صحة ما ذهبنا اليه ان شاء الله تعالى:

فنبدأ اولا بالكلام مع من يقول ان التكوين والمكون واحد ويقع الكلام بيننا وبين الخصوم في مواضع اربعة.

احدها مع المعتزلة في جواز وجود صفة ازلية بذات الباري جل وعلا وقد فرغنا عنه بحمد الله تعالى.

والثاني في ان التكوين غير المكون.

والثالث في ان التكوين ازلي.

والرابع في ان القول بقدم التكوين لايؤدي الى القول بقدم المكونات.

والكلام في هذه المواضع الثلاثة يعم المعتزلة ومتكلمي اهل الحديث فنبدأ ببيان شبههم.

(٧٧أ/ن) فنقول تعلق القائلون بأن التكوين والمكون واحد بشبه/سمعية وشبه عقلية.

اما الشبه السمعية التى تعلقوا بها. فمنها قوله تعالى: هَذَا خَلْقُ اللّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ. (١).

فاستدل سبحانه وتعالى على توحده بالالوهية دون غيره بافعاله التى اوجدها بقدرته بعد العدم. واطلق عليها اسم الخلق ثم اطلاق اسم المصدر وان كان جائزا على المفعول كما يقال لمقدور الله تعالى

---

(٢) مقالته: د ف ق ن، مقالتهم: س (٣) التكوين: د ف س ل ق، التكوين: ن. اولا: د س ف ق، اول: ب ن. فنبدأ : مبتدئا: س (٥) صفة: ج د س ف ق ن، رؤية الله : ا (٨) ان: ف ق س ا، ـــ: ل (٩ــ١٠) ازلي والرابع.. ان القول بقدم: ا ج ق س ن، ـــ: د (١٠) في: ج، ـــ: ا د س فق ن (١٣) بشبه: ا ج ف د ل ق س، بشبهة: ب ن (١٣) اما الشبه: ا ف ل ج د س ق، فاما الشبهة: ن (١٤) ١ــ لقمان ١١ (١٥) الالوهية: د ج س، بالالهية: ا ف ن ق (١٨) لمقدور الله تعالى: ج د س ف ق ن، لمقدوراته: ا

هذا قدرته الا ان ذلك مجاز لايصار اليه الا عن دليل، وفي القدرة اجماع ولااجماع فيما نحن فيه. وقوله تعالى: إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ الى قوله عز وجل. وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً (١)

وفيه ادلة من وجوه.

احدها انه جعل في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار ايات وعلامات / على وحدانيته لذوى العقول ليستدلوا بما فيها من علامات (١٣٧ب/س) الحدوث على ان له محدثا احدثه وانما يستدل على ذلك بمفعولاته لابصفاته التى هي غير مرئية لنا ومادل / على الصانع فهو / مصنوعه. (١٠٨أ/ق)

والاخر انه قال ويتفكرون في خلق السموات والارض وانما يكون التفكر (١٢٤أ/ل) فيه بالاستدلال / بالصنع على / الصانع وجعل محل التفكر خلق السموات (١١٠أ/جـ) والارض. والعاقل يتفكر فيما يشاهد من افعاله ليستدل به على الفاعل (١٢٩ب/ب) فدل على انه ارادبه مفعولاته ومخلوقاته وسماها خلقا دل على ان الخلق مخلوق.

والاخر انه قال ربنا ما خلقت هذا باطلا.

وهو اشارة الى الخلق وايضا فانه قال تعالى في اول الآية، ان في خلق السموات والارض ثم قال في اخرها، ويتفكرون في خلق السموات والارض.

فلو كان هذا الاسم مجازا للمخلوقات لما كرر هذا الاسم عليه

---

(٤) ١ــ آل عمران ١٨٩ ــ ١٩١ (٨) بمفعولاته: د س ف ق ن، بمعقولاته: ا ج. هي: ف ج س ق ن:هو:د(١٤)التى هي غير مرئية: ج د س ف ق ن، الى غير موجه: ا (١١) بالاستدلال : ج د س، للاستدلال: ا ف ق ن (١١) على: ا ج د س ف، ـــ: ن ق (١٣) على: ا ج د س ف ل ق، ـــ: ب ن (١٥) وايضا: ا د ج س ف ق ل، ايضا : ب ن. وهو: د س ف ق: وهذا: ن (١٥ــ١٦) ان في خلق ... في آخرها: ا ب ج د س ف ق ل، ـــ: ن

اذ ليس من شأن العرب التكرير في المجازات وقوله تعالى : يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ (١)

(١١٢ب/ف) فجعل خلقا / من بعد خلق.

والقديم لايجوز ان يتأخر في الوجود حتى يكون قبله غيره وقوله تعالى: اَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (٢) يعنى خالق كل خلق.

وقوله تعالى: ثُمَّ اَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ (٣) وقوله تعالى: اَمَّنْ يَبْدَؤُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ (٤) فجعل للخلق ابتداء واعادة وكل واحد منهما دليل الحدوث.

وقال تعالى: لَخَلْقُ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِ اَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ (٥) وما وصف بالقدم لايوصف بالاصغر والاكبر.

وقوله تعالى خبرا عن ابليس لعنه الله وَلَاٰمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللّٰهِ (٦) وما جاز عليه التغير كان مخلوقا.

(١٣٨أ/س) /وبهذه الايات استدل بعض الاشعرية قال والدليل عليه اجماع الفقهاء ان من حلف بصفة من صفات ذات الباري جلّ وعلا انعقدت يمينه. ولو انه قال وخلق الله لايكون يمينا كما لوقال ومخلوق الله تعالى ولو كان الخلق من صفات الذات لانعقدت به اليمين كما تنعقد بقوله وقدرة الله وعلم الله.

(١) اذ ليس: ـ س ف ل ق، وليس: ن. التكرير: التكوين : ا (٢) ١ـــ الزمر ٦ (٣) من: ف ق س د ل، ـــ: ن (٤) قبله غيره: ا ج ف د ل ق، غيره قبله: ن (٦) ٢ـــ الرعد ١٦ (٧) ٣ـــ المؤمنون ١٤ (٨) ٤ـــ النحل ٦٤ (١٠) ٥ـــ المؤمن: ٥٧ (١١) بالاصغر والاكبر: د ف ن، بالاكبر والاصغر: ل س ا ج (١٢) لعنه الله: ا ب ن، عليه اللعنة: د س، ـــ: ج ف ق (١٢) ٦ـــ النساء ١١٩. التغير: ج د ف ق، التغيير: ا ب س، (١٤) وبهذه: د ف س، بهذه: ا ج ق ن، (١٥) انعقدت: ب ج د س ن ف تعقد: ل ف

قال وكذا الناس اجمعوا على اطلاق القول بان الله تعالى خالق الخلق ويقولون يرحم الله هذا الخلق ويقولون اللهم اصرف البلاء عن الخلق وفرّج الخلق عن هذا الغم ويقولون رسول الله صلى الله عليه وسلم خير الخلق ويقولون رأيت الخلق الكثير. وان الخلق ازدحموا على كذا.

ولعل اطلاق هذا / الاسم في عرف اللسان وفي عرف الشرع واجماع (١٢٤ب/ل) الامة على المخلوقات اكثر من اطلاق اسم المخلوق.

فمن ادعى بعد هذا ان هذا مجاز في الاستعمال / لم ينفصل ممن يقول (١٣٠أ/ب) بل المخلوق مجاز في الاستعمال.

قال ولانهم اجمعوا على اكفار من امتنع من القول بان الخلق غير الله/ (١٧٧أ/ن) تعالى وان الله تعالى ليس بخالق / للخلق كما لو امتنعوا من القول بان (١١٩أ/د) الله تعالى خالق المخلوقات/ولان الله تعالى قال: فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ (١) والفعال (١٠٨ب/ق) للمبالغة والتكثير ثم علق به الارداة دل على ان الارداة متناولة لافعاله وما تناولته الارادة فهو حادث مخلوق.

قال ومن حيث اللغة ان قولهم فعل متعد الي المفعول واذا ثبت انه لابد من ان يتعدى الى مفعول فلو وُجد الفعل في الازل لكان لايخلو اما ان يكون ما يتعدى اليه موجودا في الازل او كان معدوما في الازل أو كان موجودا معدوما معا.

/اما ما يتعدى الى غيره والمتعدى اليه معدوم في الازل فكقولنا (١٢٨ب/س)

---

(٣) صلى الله عليه وسلم ـــ : ف ل (٤) الكثير: ا ج ل د ف ق، الكبير: ن (٦) المخلوق: ا ج س ف ق ن، المخلوقات : د (٧) لم: ولم: د (٩) من : د س ف ق. عن: ب ن (١١) خالق: ا د س ج ف ل ق، خلق: ن، امتنعوا: د س ف، امتنع: ج ق ن، من: ج د س ف ق، عن: ن (١١) ١ـــ البروج ١٦ (١٤) متعد: جـ س ق ن، يتعدى: ف انه: ا ج د س ف ق ل، ـــ: ن (١٧) معا : ج د ف س ق ن، ـــ : ا

انه قادر له قدرة في الازل ولاشك ان المقدور معدوم في الازل.

واما ما يتعدى الى الموجود اوالمعدوم فكقولنا عالم وله علم فلا يخلو ما نحن فيه من الفعل اما ان يكون ما يتعدى موجودا في الازل والمتعدى اليه معدوما ولو كان كذلك لاقتضى ان يكون المعدوم مفعولا وهذا محال. وان كان المتعدى اليه موجودا لزم ان يكون العالم موجودا في الازل وان كان المتعدَى اليه موجودا ومعدوما لزم الامرانِ جميعا.

(١٠٣أ/ف) واذا بطلت هذه الاقسام ثبت بطلان وجود الفعل في الازل / قال ومن جهة المعقول ان عند هؤلاء القوم ان المخلوق واقع بالخلق فيلزمهم ان يكون الخلق بمعنى القدرة ولو كان كذلك للزم ان يكون لله تعالى قدرتان وهذا محال.

ولان قدرة الباري جل وعلا اذا كانت شاملة لجميع المقدورات أُستغنى عن الخلق والايجاد ولايجوزاثبات صفة لله تعالى لافائدة فيها لان مالافائدة فيه وجوده وعدمه سواء. واثبات صفة لله تعالى يكون وجودها وعدمها سواء كان اثباتها كنفيها يدل عليه ان الصفات التى يمكن اثباتها لله تعالى (١٢٥أ/ل) عقلا ان تكون من مدلولات / الفعل كالحياة او لنفي نقص عن الذات (١٣١ب/ب) لاينتفي الا / باثباته كالسمع والبصر والكلام ثم الفعل اذا لم يكن له تعلق بالمفعول اذ جميع المفعولات حاصلة بالقدرة ولم يكن اثباته لنفي

(٢) او : د س ف، و: ج ق ن. الموجود: ج د س ق ن، اوالموجود والمعدوم: ف ل المعدوم والموجود: ج (تقديم وتأخير). فكقولنا: ج د ل س، كقولنا: ا ف ق ن، (٣) موجودا: ج د س ف ق ل، اليه موجودا: ن (٥) المتعدى اليه: ق، ـــ: جـ د س ف ن، (٧) قال: قال (بعض الاشعرية: ف بين الاسطر) (٨) هؤلاء: هؤلاء (اهل السنة، هامش: ل) (١٢) فيها: ب ج د ف ق ن، فيه: س. فيه: ج د س ف ق، فيها: ا، في : ب ن (١٤) عليه: ف دل ق س. على: ن، مالافائدة فيها ... وعدمه سواء: تكرر في: ا (١٥) من ـــ: س. الفعل: د س ف ق ن، العقل: ا ج. نقص: ج د س ف ق ن، بعض: ا

نقص لاينتفي الا به لم يجز اثباته.

ثم قال لو كان الخلق غير المخلوق اما ان كان قائما بالمخلوق او لا في محل وابطل القسمين ثم قال او بالبارئ جل وعلا، وهو لايخلو اما ان كان قديما او كان محدثا وابطل ان يكون محدثا لاستحالة كون الباري جل وعلا محلا للحوادث. وعاد في ابطاله ان يكون قديما الى ماقال بديا /ان (١١٩ب/د) الاختراع ان حصل به فهو في معنى القدرة فيكون له قدرتان وان لم (١٣٩أ/س) يحصل فلا فائدة في اثباته.

ثم قال ظهر ببطلان هذه / الاقسام ان الخلق ليس معنى زايدا على المخلوق. (١٠٩أ/ق) قال: والذي يدل عليه قول اهل اللسان في حد الفعل قال|سيبويه في حد الفعل امثلة اخذت من لفظ أحداث الاسماء مثل قولك ضرب يضرب واضرب. وقالوا الافعال على ثلاثة اقسام ماض ومستقبل وفعل هو امر وقال ان الفعل على ضربين لازم ومتعد ثم عندهم المفعول على الحقيقة هو المصدر ثم يقولون مفعول به ومفعول له ومفعول فيه ومفعول معه ولايزيدون على ذلك وما اخذ منهم الفصل بين الفعل والمفعول فدل ذلك على ما قلناه. وتكلم بهذا كله بعض الاشعرية حكيت لفظه لئلا يظن فِيَّ التقصيرُ في حكاية شبه الخصوم والحكاية على وجه يسهل على الجواب بل يعلم انى متبع للدليل منقاد للحق غير مائل فيما انا عليه من المذهب الى الهوى والشهوة عصمنا الله تعالى عن ذلك.

---

(٣) بالبارئ جل وعلا: ل ف س ق، البار ي: ن. او: ا ج س ف ق ن، اما: د (٠) بديا : ا س ف ق ن، بدأنا: د (٧) زائدا: زائد: ا (٨) قال سيبويه في حد الفعل: د ف ق ن، ـــ: س (١٠) امر: ا ب ج د ف س، امرو: ن (١١) على: ج د س ف ق ن، في: ا (١٤) و: ل س د ف، ـــ ا ب ج ن ق. ا ـــ في : ا ج س ف ق، بي : ب د ن (١٥) شبه: س ف ق ن، شبهة: د

(٧٧ب/ن) ثم ان اشعريا / اخر حكى هذا كله في تصنيفه وشنّع بذلك علينا وقاتل بسلاح غيره ثم ان هذا الاشعري الثاني لم يرض بهذا التشنيع حتى ذكر هذه المسألة في كتابه في بيان اقاويل القائلين بقدم العالم وذكر
(١٣٢أ/ب) مقالة برقلس أن العالم قديم لان سبب خلقه للعالم جود / الباري جل وعلا وجوده قديم فيكون العالم قديما ثم قال وقريب من مذهب برقلس قول طائفة من الناس وحكى هذ المقالة التى نحن عليها.

(١٢٥ب/ل) ثم ان اشعريا اخر اشتغل / بابطال هذه المقالة فاستدل / على ذلك بان
(١٠٣ب/ف) الكفر فعل العبد وهو مفعوله فاذن كان الفعل والمفعول واحدا.

قال فان قالوا الكفر ليس بمنعول للكافر قلنا لهم فاذا لا يكون فعل الكافر
(١٣٩ب/س) لوقوع / الاتفاق على ان مالايكون مفعولا للعبد لا يكون قد فعله العبد.

قال وان قالوا الكفر ليس بفعل للعبد ولا بمفعوله له. قيل له قد خرج الكفر عن ان يكون فعلا للعبد والتحقتم بالجبرية وصار الكافر معذورا.

قال ولو قالوا الكفر مفعول العبد وليس بفعل له قيل لهم فيكون الكفر اذا من فعل الله تعالى ويلزمهم على هذا خروج قدرة العبد عن ان يكون لها معنى لان الكفر اذا كان مفعولا للعبد بفعل قد خلقه الله تعالى

---

(٤) برقلس: ق، ابرقلس: د، ابراقلس: ل س (هامش س يوناني من الدهرية) ف، ابن قليس: ج ن، ابوقلس: ا. للعالم: د س ف ق ن، العالم: ل (٤) جود: ج ف س ن، وجود: ا د ق (٥) جوده: ج ا س ف، وجوده: د ق (جوده هامش ق) (٦) برقلس: ق، ابرقلس: د س ف ل، ابن قلس : ج ن، ابو قلس: ا. (٦) عليها: ج د س ف ق ن، فيها: ا (٧) فاستدل: ج د س ف، واستدل : ا ن ق (٩) لهم: ج د س ف ق ن، ــ: ا (١١) للعبد: د ل ف س ق، العبد: ن. بمفعول: ا د س ق ن، مفعول: ج ف. له: ا ج د ف، ــ: س ن ل (١٢) فعلا: ا ج د س ف ق، ــ: ن. للعبد: د ق ، بالعبد: س ف ن (١٣) قالوا: ج س ف ق ل، قال: ا د ن (١٥) لها: س ل ف د، له: ق ن

فيه فلا معنى لقدرة العبد ولافائدة لها ولا معنى / لقولهم ان الكافر (١١١ب/جـ) يقدران يكفر.

فهذا ما رأيته من شبه الاشعرية في قولهم ان الخلق والمخلوق / واحد. (١٢٠أ/د) وبعد / الوقوف على هذا نصرف العناية الى بيان ان القول بان التكوين (١٠٩ب/ق) عين المكون قول باطل وان الصحيح ان التكوين غير المكون.

اذ قد فرغنا عن اقامة الدليل على ان وجود الصفة بذات الله تعالى جائز على ما مر في مسألة الصفات فبقيت الحاجة الى التكلم فيما وراء ذلك. فنثبت اولا ان الكوين غير المكون لاعين المكون لما ان الكلام في الفصلين الاخرين مبنى على هذا فنقول، وبالله التوفيق.

الدليل على صحة ما ذهبنا اليه قول الله تعالى.

إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونَ (١).

فالله تعالى عبر عن التكوين «بكن» وعن المكون بقوله فيكون وكذا عبر عنه بالشيء يحققه ان خطاب «كن» غير المكون عند الاشعرى وغيره من المتكلمين.

فان كلام الله تعالى عندنا وعنده صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى والمكونات / جواهر واعراض حادثة غير قائمة بذات الله تعالى ولاشك (١٣٢ب/ب) في ثبوت التغاير بين الازلي والحادث وبين ما هو صفة قائمة بذات الله تعالى

---

(٣) شبه: ا ل د س ف ق، شبهة: ج (٥) عين: ا ل ج ف د س ق، غير: ن (٥) قول باطل ... غير المكون: ج د س ف ق ن، ـــ: ا (٨) الفصلين : ا ج س (هامش) ف ق ن، القولين: د س.(١٩) الاحرين:ا ج د س ف ق ل: الاخيرين: ن (١١) ١ـــ النحل ٤٠ (١٣) الاشعري: ا ف ق ن، الاشعرية: ج د س. وغيره: ا د س ف ق ن، وغيرهم : ج (١٧) الحادث: ا ج د س ق ن، الحوادث: ف

وبين ما ليس بصفة قائمة بذات الله تعالى والتكوين ما يتعلق به التكون (١٤٠أ/س) والايجاد ما يتعلق / به الوجود وقد تعلق وجود العالم بخطاب «كن» فكان (١٢٦أ/ل) هو ايجادا وتكوينا وخلقا وهو غير المكون الموجد المخلوق غير ان/ اصحابنا رحمهم الله يقولون ان قوله «كن» عبارة عن سرعة الايجاد من غير تعذر.

والاشعري ومن تابعه أو ساعده من متكلمي اهل الحديث يقولون انه كلام وان العالم خلق به فاذا سلموا ان وجود العالم وتكونه حصل به فكان تكوينا وتخليقا فمن اعطى الحقيقة ثم انكر الاسم كان مناقضا. وعدّ المتكلمون هذا من مناقضات الاشعري. وهذا لعمرى افحش مناقضة فانه ينفى التكوين ثم يثبته ولو لم يكن هذا تناقضا فلاتناقض في عالم الله تعالى وكل شبهة للاشعرية تبطل بهذا.

(١٠٤أ/ف) يحققه انه ما من كتاب من كتب الاشعري / او احد من اصحابه تكلموا فيه على المعتزلة في اثبات ازلية كلام الله تعالى الا وقد تعلقوا بهذه الاية (١٧٨أ/ن) وقالوا انه تعالى اخبر انه خلق المخلوقات بخطاب «كن» / فلو كان خطاب (١١٢أ/جـ) / كن مخلوقا لاحتاج الى خطاب اخر وكذا الثاني والثالث الى ما لايتناهى فدل ان الكلام غير مخلوق واذا كان الامر كذلك ثبت انهم اثبتوا لله تعالى

(١) بين ما: ا ج س ف ق ن، بينهما: د (٢) يتعلق: ا ج د س ف ق، تعلق: ن (٣) غير: ج د س ف ق ن، عين: ا (٥) تابعه او ساعده: ساعده وتابعه: ن فقط (٨) عد المتكلمون: ج د س ف ق ن، عند المتكلمين: ا (٩) تناقضا : د س ف ق ل، مناقضا: ن . ولو: ا ج س ف ق ن، لو: د (٩ــ١٠) بهذا يحققه:ا ج س ف ق ن،بهذه الحقيقة:د ف(١١) أنه: جـ ق ن، ان: س ف الاشعري: الاشعرية: ل (١٢) المعتزلة: د س ف ق ل، المعتزلية: ن. (١٢) ازلية: ا ج س ق ن، ادلة: د ف (١٤) ٢ــ و: ا ج ل ف س ق، الى: ن (١٥) غير: ا ج ل ف س ق. عن: ن

صفة ازلية يتعلق بها حدوث العالم. وهذا هو التكوين والايجاد والخلق عند القائلين به وهذا ظاهر ولامحيص عنه لمن انصف و لم يكابر. والله الموفق.

/ثم لنا دلائل أُخر سمعية تركنا ذكرها لما يطول فيها الكلام وفيما تعلقنا (١١٠أ/ق) به من الاية دلالة كافية معجزة للخصوم عن التفوه بما يورث ادنى شبهة ثم نشتغل بالجواب عن شبهه السمعية لنتفرغ للمحاجّة العقلية.

فنقول ما انكرت على من يقول لك ان المراد بقوله تعالى:
هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ (١) وغيره من الايات.
هذا مخلوق الله تعالى اذ لاوجه لك الى إنكار جواز اقامة المصدر مقام المفعول / في اللغة كما في العلم والقدرة اذ هما يذكران ويراد بهما ما (١٤٠ب/س) يتعلقان به من المعلوم والمقدور.

فان قلت هذا مجاز ولايصار اليه الا بعد قيام الدليل.

قيل ان على قولك وهو مذهب الاشعري ما كان محتملا للمجاز لايكون موجبا للعلم قطعا ويقينا وان لم يقم بعد دليل المجاز لجواز ان يقوم. ولهذا تقول بالتوقف في الاية العامة وان لم يقارنها دليل التخصيص لما ان

(١) بها: ف ق ن س، به : ا ج د (٣) والله الموفق : ج د س ق ف، ـــ : ان (٤) فيها الكلام، ا ف ق ن، يركزها فيها: د س ، بذكرها فيها الكلام: ا (٥) دلالة:د ف ق ن،ـــ:س(٠) بما: جـ س ف د ق ل، مما:ن(٦) شبهه: ج د س ف، شبهة : ا ن، الشبه: ق (٠) لنتفرغ: ا ج س ف ق ن، لنفرغ: د (٧) ١ـــ لقمان ١١ (١٠) المفعول: ج د س ف ق ن، المعقول: ا (١١) به: ا ج د س ف ق، ـــ: ن (١٢) ولا: ا ج د س ق ل ف. فلا: ن. قيام: ا ج د س ف ق، تمم قيام: ن (١٣) ٢ــ و ج ل س ف ق، ـــ: ا ن (١٥) العامة: د س ف ق ن، لأن علامة: ا،التوقف: د س ف ق ل، الوقف: ا ج ن (١٣) لم: ا ج ل د ف س ق، لما: ن. التخصيص: ا ج د س ق ن، التخصص : ف

(٢٦أب/ل) الاحتمال ينافى العلم فاما اذا / كان احدى الجهتين ارجح من الاخرى فقد يوجب علم غالب الرأى فيجوز الاحتجاج به في مسائل الاحكام اذ هى تثبت بغالب الرأى.

فاما في المسائل الاعتقادية التى لاوجه الى القول بثبوتها الا باقامة الدليل الذى يوجب العلم قطعا فلا وجه الى التعلق به وهو مذهب شيخنا ابي منصور الماتريدي رحمه الله تعالى. فلا وجه لك اذا الى التعلق بهذه الايات المحتملة للمجاز في محل النزاع الا اذا اقمت الدلالة على نفى احتمال المجاز ولادلالة على ذلك معك.

فان قلت ان الدلائل المعقولة تدل عليه فقد تركت الاحتجاج بالاية واشتغلت بالمعقول فان صح دليلك فقد وقعت لك الغنية عن التعلق بهذه الايات وان لم يصح بطل احتجاجك بالايات. فكيف مادارت القصة ظهر سفهك في التعلق بهذه الايات،

(١١٢ب/ج) على انا نقيم الدلالة على ان المراد من الايات هو المخلوق دون/الخلق بطريق المجاز وحمل الكلام على المجاز جائز بالدليل. فمن الدلائل ما أقمنا من الدلالة السمعية التى لامجال للشبهة في ابطال الاحتجاج بها على ما سبق ذكره. ونقيم بعد هذا، الدلائل العقلية ان شاء الله تعالى على ان قولك ان اقامة

(١٠٤ب/ف) المصدر مقام المفعول مجاز فلا يصار اليه / الا بدليل، كلام فاسد جدا.

(١١٠ب/ق) لانك إن انكرت ان لفظة الخلق ليست بمصدر والمخلوق ليس بمفعول

---

(٢) علم: د س ف ق، ــ: ا ج ق ن، (٠) الاحكام: ا ج د س ف ل ق، ــ: ن. به: د س ف ق ن، له: ج، ــ: ا (٤) الدليل الذى يوجب العلم قطعا: د س ف، دليل موجب للعلم: ا ج ن ق (٧) النزاع: ا د س ف ق ن، التنازع: ج. اقمت: ا د س ف ق ن، اقيمت: ج(١٠) اشتغلت: ج د س ف ق ن، اشتغل: ا. فان: د س ف ق ل، وان: ن (١٤) ما: ف ن س د ن ق، من : ل

وذكر / الخلق والمراد به المخلوق ليس بطريق اقامة المصدر/ مقام المفعول بل هو موضوع في اصل اللغة للمخلوق. فقد نادي عليك جميع اهل اللغة بالانكار. وظهر جهلك بلسان العرب ومواضعاتهم وموازينهم وصيغاتهم التى استعملوها لتفاهم ما فى الضمائر بها و أحد لايمكنه انكار هذا. (١٤١أ/س) (١٣٣ب/ب)

وطريق سلفك أنهم يقولون ان الخلق وان كان في اللغة مصدرا الا انه ينبيء عن معنى عين ذلك المعنى راجع الى عين المفعول وانه ليس بمعنى وراءه كالوجود مع الموجود سواء فمن حقك ان تقول ذكر الخلق واراد به المصدر الا ان المصدر هاهنا راجع الى ذات المخلوق لاستحالة ان يكون غيره. وخصمك يقول ان المصدر هاهنا صفة لله تعالى قائمة به والمخلوق ما يتعلق بتلك الصفة الا انه ذكر لفظ المصدر واراد به المخلوق مجازا فتقول انت انه ما اراد به المفعول وانما اراد به حقيقة المصدر / الا ان (١٢٧أ/ل) / المصدر هاهنا معنى راجع الى ذات المخلوق. فحاصل المنازعة بينك وبين (٧٨ب/ن) خصمك في التعلق بهذه الايات راجع الى هذا. ولاوجه لك للتعلق بهذه الايات الا بعد ثبوت هذه المقدمة، وبثبوتها يقع لك الغنية عن التعلق بالايات على ما قررنا.

وما ذكر ان الله تعالى كرر لفظة الخلق واراد بها المخلوق ولو كان هذا مجازا لما كرر. اذ ليس من شأن العرب التكرير فى المجازات

(١) المراد به : ا ج س ف ق ن ، الارادة : د (٧) ينبيء : ا ج ل د ف س ق. يبين: ن. عين: ق صح هامش ، ــ : د س ف ق ن، (١٠) خصمك: ا ج ف ن، خصمه: د (٠ ) به : ا ج دل س ف ق، ــ: ن. ههنا: د ج س ق ن، هنا : ا ف. (١١) يتعلق: ج د س ف ق، تعلق: ا ل ن (٠) ذكر: ج د س ف ق ن، ــ: ا (١٣) فحاصل: ا ج د س ف ق ن، وحاصل: ج (١٤) بهذه الايات ... للتعلق: ج د س ف ق ن، ــ: ا (١٥) بثبوتها: ا د س ف ق ن، ثبوتها: ج (١٧) لفظة: ا ب د ن ج ف ق، لفظ: س ل،. بها: ف س نق ، به: ل

كلام واه وادعاء على العرب ما هو خلاف عاداتهم. اليس ان الضيف مصدر وهو في الشاهد معنى وراء الفاعل يذكر ويراد به الفاعل مجازا. وكذا العدل والزَوْر في نظائر كثيرة لاتحصى ثم انهم يكررون (٨٠ب/أ) ذلك في مفاوضاتهم ومحاوراتهم ويريدون به الفاعل دون / المصدر. فكذا هذا والتعلل بمثل هذه الكلمات اما غفلة واما وقاحة يقع فيها الانسان لافلاسه.

(١٤١ب/س) على انا نقول ان غرضنا من هذا / ان نبين ان اطلاق اسم الخلق على (١١٣أ/ج) المخلوق مغيّر عن اصله اذ هو اسم المصدر دون المفعول / ثم في الجملة (١٣٤أ/ب) من الكلام المغيّر عن اصله ما لايحسن ان يقال له انه مجاز لانه / قد كثر استعماله فظهر معناه كظهوره بالاصل أو آكد كلفظة العدل.

وان كانت في الاصل موضوعا للمصدر ولما كثر استعماله في الفاعل التحق بالحقيقة لظهور المراد به عند كثرة الاستعمال حتى أن من قال (١١١أ/ق) ان الله تعالى ليس بعدل تسارع الناس الى / اكفاره وتخطئته. وان كان الله تعالى في الحقيقة عادلا لاعدلاً بل العدل صفته والخلق مع المخلوق من هذا القبيل فيصير لغلبة الاستعمال كانه حقيقة فيجوز تكريره كما يجوز تكرير الحقيقة.

ولكن بهذا لايتبين المخلوق في نفسه خلق كما لايتبين ان ذات الله تعالى في الحقيقة صفة العدل والعدالة.

---

(٣) يكررون: ج د س ف ق ن، يكيدون: ا (٤) فكذا: ا ج س ف ق ن، وكذا: د(٥) والتعلل: ا ج ف س، التعلل: د، والتعليل: ق (٧) ٣ــ أن: ا ج د س ف ق ل، ــ: ن (٨) المغير: ف س ج ن، المعير: ا د، المغتر: ق. (٩) له: ا ج د س ف ق، ــ: ن (٠) انه: ج د س ف ق ن، ــ: ا (١٠) فظهر : ا ف ن، وظهر: ج د س (١١) موضوعا: د ف ل ج س ق، موضوعة: ن (١٣) تسارع: د س ف ق، سارع: ن (١٥) حقيقة : ب ج ق ن، حقيقية: د ق. حقيقته: س

وهذا واضح بحمد الله تعالى.

ومما يدل على بطلان هذا الكلام / وكون المتمسك به متحكما. انهم (١٠٥أ/ف) يقولون لافعل للعبد بطريق الحقيقة وانما له الاكتساب وما يضاف الى العباد من الفعل فهو مجاز وان كان ذلك موجودا في كلام الله تعالى وكلام الرسول صلى الله عليه وسلم وكلام / جميع الناس بطريق التكرير. (١٢٧ب/ل) قال الله تعالى: وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (١)، وقال تعالى: فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا (٢)، وقال: بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ (٣) في مواضع لاتحصى.

ومع ذلك لم يخرج ذلك من ان يكون مجازا فكذا هذا. على ان الخلق لو كان هو المخلوق للغت فائدة ذكر الخلق في قوله تعالى: إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ (٤) لان خلق السماء هو السماء فيصير كانه قال: ان في السموات والارض فيصير ذكر الخلق لغوا ضائعا.

فاما قوله وانما يستدل على الصانع بمفعولاته لابصفاته التى هي غير مرئية لنا.

فنقول / لما كان المفعول المرئى دالا على ان فاعلا فعله كان دالا على فعله فيصير فعله معلوما بدلالة مفعوله ثم فعله يدل على الفاعل اذ لافعل يتصور بدون الفاعل. فكانت دلالة المصنوع المخلوق على صنع الصانع.

(١) واضح: ب ج ل ن ق، اوضح : ف س د (٤) ذلك: ا ج د س ف ق ل ، ـــ: ن (٥) التكرير: ا ج ق ن، التكرار: د س ف (٦) ١ـــ الحج ٧٧ (٧) ٢ـــ البقرة: ٢٤ (٧) ٣ـــ الانعام: ١٥٩ (٨) لم: جـ س ق ن هامش ف، لا: ف فى الصلب. (٩) للغت: س ف ل ا ج ق، بلغت: ن. (٠) فائدة ذكر: ج د س ف ق، ذكر فائدة: ن (١٠) ٤ـــ آل عمران ١٩٠ (١٠) هو السماء : ا ج س د ف ق ل، ـــ: ن (١١) ذكر الخلق لغوا: ا ج س ف ق ن، ـــ: د (١٢) غير: جـ د س ف ق ل، ـــ: ب ن. هي: هو: د فقط (١٤) على : ج د ف، ـــ: ا س ن ق (١٥) فيصير فعله .... على الفاعل: تكرر: في د (١٥) الصانع: ا ف ج س ق ن، الخالق الصانع: د

اذ هذا دلالة الاثر على المؤثر والعالم اثر فعله لا اثر ذاته. ثم الفعل المدلول (١٢٤ب/ب) عليه يدل على الفاعل فكانت الدلالة على الذات في خلق / السماء لافي نفس السماء بل دلالة نفس السماء على الفعل على ما قررت فكانت فائدة ذكر الخلق هذا. والله اعلم.

وقوله ومادل على الصانع فهو مصنوعه. قلنا هذا ممنوع بل مادل على (١١٢ب/ح) الصانع فهو صنعه / وما دل على الصنع فهو المصنوع فكانت دلالة المصنوع على الصانع بواسطة دلالته على الصنع. وهكذا الجواب عن تعلقه بجميع ما تلي من الايات على انه قوله تعالى: لَخَلْقُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ (٧٩أ/ن) اَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ (١) / من ادل الدلائل على بطلان مذهبه لان الامر لو كان على مازعم لكان تقدير الكلام السموات والارض اكبر من الناس. ولافائدة فيه، اذ كل احد يعرف هذا بالمشاهدة وليس مراد الباري جل وعلا من الاية هذا بل مراده، والله اعلم، ان خَلْقهما في تقدير (١١١ب/ق) عقولكم اكبر من خلق الناس اذ في الشاهد / كلما كان المفعول اكبر كان الفعل اكبر اذ بناء قصر عال اكبر من بناء بيت صغير فيستدل، والله اعلم، بخلقه السماء والارض على قدرته على خلق الناس عند الاعادة. فاما لو كان الخلق والمخلوق واحدا فلا تحصل هذه الفائدة ولغا ذكر الخلق. والله اعلم.

(١٢٨أ/ل) وما استدل به هذا الرجل باجماع الفقهاء / ان من حلف بصفة من صفات ذات الباري جل وعلا انعقدت يمينه ولو قال وخلق الله

(٤) اعلم: ا ج د س ق ل ن، الموفق: ف (٥ـ٦) على الصانع فهو ... مادل: ج د س ف ق ن، ـ: ا (٦) فهو: د س ف ق ل، ـ: ن (٩) ٥ـ المؤمن: ٥٧ (١٢) خلقهما: ج د س ف ق ن، خلقها : ا (١٥) بخلقة: ا ج د س ف ل، بخلق: ق، بخلقة: ن (١٦) فاما: ج د س ف ق ن، واما: ا (١٩) ذات: د س ف ق، ـ: ن

لايكون يميناً كان ذلك لجهله بمذاهب خصومه في الفقه.

فان محمد بن الحسن رحمة الله عليه ذكر في اول صفحة من كتابَ الأيمان من المبسوط انه لوقال: وعلم الله لايكون يمينا ولاخلاف ان العلم من صفات الذات / ومع ذلك / لم يجعله يمينا لما ان المتعارف كان عندهم (١٤٢ب/س) ان العلم يذكر ويراد به المعلوم ومن المعلومات مالايحصى كثرة لاينعقد (١٠٥ب/ف) الحلف بها فلم يجوّز لهذا حتى انه لو قال اردت به العلم الذي هو صفة الله تعالى كان يمينا.

فكذا اذا قال وخلق الله لان الخلق يذكر ويراد به المخلوق بل المتعارف هذا هو على ما قررنا فلم تنعقد به / اليمين لهذا حتى انه لو قال عنيت (١٣٦أ/ب) به صفة الله تعالى تنعقد يمينه كذا فسر مشايخنا رحمهم الله هذه المسائل. فكان التعلق بمثل هذا جهلا محضا وما استدل به من اجماع الناس ان الله تعالى خالق الخلق وقولهم اللهم ارحم هذا الخلق فهو على ارادة المخلوق ولا كلام فيه فكان هذا الرجل لم يسمع من الناس استعمال الخصم والضيف والزّور والعدل على ارادة الفاعل والتعلق بهذا كله منه خيال لايجدي نفعا. وما قال ان الناس كلهم اجمعوا على اكفار من امتنع من القول بان الخلق غير الله تعالى. قلنا انما ذاك اجماع من يصرف اسم الخلق الى المخلوق.

---

(١) يكون: ا د س ف ق، يكون ذلك: ن. ذلك: د س ف ق ن، ـــ: ج (٣) لو: ج د س ف ق ن، ـــ: ا (٥) ومن: ا ج س ف ق ن. من: د (٦) يجوّز: ج د س ف ق ن، يجز: ا (٧) كان: جـ س ق ن، تنعقد: ف (٨) فكذا: ا ج س ف ق، وكذا: د، فكذلك: ن (١٢) خالق: د س ف ق، خلق: ن. (٠) وقولهم: ا د س ف ق ن، وقوله: ج (٠) المخلوق : ا ج د س ف ق، المخلوقين: ن (١٣) من الناس: ا ج د س ف ق، ـــ: ب ن (١٤) منه: د ف ق ن، ـــ: س يجدي: يجري: ج (١٥) كلهم: د س ق، ـــ: ج ن ف (١٦) انما ذاك: ا ج د س ف ق، ذلك: ن. يصرف: ج د س ف ق ن، يصير: ا

فاما من عرف ان الخلق صفة الله تعالى فلا يساعدهم على هذا الاكفار.

وما قال ان الله تعالى قال: فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ (١) والفعال للمبالغة والتكثير ثم علق به الارادة وما تناولته الارادة فهو مخلوق يدل هذا على غاية سخافة الرجل حيث ظن ان لنفسه في هذا دليلا يعتمد عليه وذلك انه يقال له ايش في كون الفعال للمبالغة والتكثير مايدل على كون الفعل هو المفعول (١٢٢أ/د) أ ليس ان الله تعالى قال: عَلاَّمُ الْغُيُوبَ (٢) اكان / العلم / مخلوقا.

(١٤٢أ/س) فان قال نعم. ترك مذهبه والتحق بالجهمية ولو قال لا. ابطل دليله.

ثم نقول الفعال يدل على كثرة مفعولاته دون كثرة فعله كما ان العلاّم يدل على كثرة معلوماته دون علمه. وكذا قدير للمبالغة وهو يدل على كثرة مقدوراته دون قدرته.

وقوله علق به الارادة.

(١١٢أ/ق) قلنا علق الارادة بما يفعله لابفعله إذ أثر الارادة / خروج المفعول على التتابع والتوالي وكون الفاعل مختارا غير مضطر فيما يفعل لاوجود الفعل.

ثم يقال له أ ليس ان الله تعالى قال: يُرِيدُ اللَّهُ اَنْ لاَيَجْعَلَ لَهُمْ حَظًّا فِي الْاٰخِرَةِ (٣) فلابد من بلى.

قيل له اكان ان لايجعل له حظاً فى الاخرة مخلوقاً.

فان قال نعم فقد جعل ان لايجعل مفعولا وهذا جهل ثم نقول له:

---

(١) يساعدهم: ا ج ف ق ن، نساعدهم: د س (٢) ١ــ هود ١٠٧ (٤) ان: ق، ــ د س ف ن (٥) له: د س ف ق، ــ: ن. ايش: ا ج س ف ن، ليس: د ق (٥) التكثير: ا ج د س ف ق التنكير: ن (٦) ٢ــ المائدة ١٠٩. مخلوقا: ا ج د س ف ق، مخلوقا له: ن (٧) لو: د س ف، ان : ن ق. (٨) نقول: ج س ق، قول: ا د ف، يقول: ن (١٣) التتابع: ا ج س ف ق ن، التعاقب: د (١٥) ٣ــ آل عمران ١٧٦ (١٧) نقول له: تكرر في: ن

ان شاء الله تعالى لم يجعل العالم في الازل / هل كان أن لم يجعل مفعولا (٢٦:-./ب) فان قال نعم. فقد اثبت المخلوق في الازل وهو كفر وان قال لا. قيل / اليس ان الله تعالى علق به الارادة فلا بد من ان يقول بلى فقيل له (٨١ب/أ) فقد ابطلت اذا حجتك ان ما تعلقت به الارادة فهو مخلوق على انا بينا ان تعلق الارادة بالمفعول / دون الفعل. والله الموفق. (٧٩ب/ن)

وما استدل / به من قول سيبويه في حد الفعل انه امثلة اخذت من لفظ (١٠٦أ/ف) احداث الاسماء الى اخر الفصل.

فنقول ان هذا الرجل تعاطى صناعة، نظر اليها من وراء الجبال لا من وراء الجدار. ولو عرف مواضعات اهل النحو وما هو فعل عندهم وما ليس بفعل وما هو مفعول لهم وما ليس بمفعول لما اشتغل بمثل هذا الكلام الدال على خلوه عن هذه الصناعة وقبل ان نشرع في شرح هذا.

فنقول اكل ما اطلقه سيبويه صحيح مأ خوذ به / فان قال لا ابطل (١٤٣ب/س) احتجاجه والتعلق بقوله.

وان قال نعم. قيل ان سيبويه اثبت للعباد فعلا فانه قال في قوله ضرب زيد ارتفع زيد بفعله فلم زعم صاحبكم / الاشعري ان لافعل في الحقيقة (١١٤ب/جـ) لغير الله تعالى وخالف سيبويه.

(١) شاء: ا ج د سف، ـــ: ن ق. ان لم: ج د س ف ق، ان لو لم: ن (٣) علق: ا ج د س ف ق، خلق: ن (٤) فقد: ا ج د س ف ق، قد: ن. تعلقت: ا ج د س ق ن، تعلق: ف (٥) الفعل: ج د س ف ق ن، الفاعل: ا (٨) تعاطى: ج د س ف ق ن، تعاظم: ا (٩) مواضعات: ا ج د س ف ق، موضوعات: ن. ما: ا ج د س ف ق، ـــ: ن (١٠) لهم: ا د س ف ق ن، ـــ: ج (١٠) اشتغل: ا ج د س ف ق: استفعل: ن (١١) هذه: ج د س ف ق ن، ـــ: ا (١٢) فنقول: ا د ف ن، نقول: ج د س ق (١٣) احتجاجه: د س ف حجاجه: ا ج ق ن، (١٤) ٢ـــ ان: د ف ق س، فان: ن (١٥) ٢ـــ زيد: د س ف، ـــ: ن ق

ثم قال حد الفعل امثلة اخذت من لفظ احداث الاسماء واراد بالاحداث المصادر وسماها احداثا لأنها تحدث في رأى العين من الفاعلين واضاف الأحداث الى الاسماء واراد به الذوات التى يحصل منها الافعال الحقيقية التى هى عندهم المصادر. وسماها الاسماء لان الاسم عبارة عن المسمى
(١٢٣أ/د) وهذا مما رده عليه ابو العباس / المبرد.

وقال هذا خطأ لان المصادر تحدث من المسميات لا من الاسماء والصحيح ان يقال احداث اصحاب الاسماء كذا ذكر في كتابه المسمى بالانتقاد على سيبويه. ذكر فيه اشياء استدركها عليه واهل الصناعة.

قالوا الصحيح ما ذهب اليه سيبويه لانه عنى بالأسماء المسميات دون التسميات كما هو مذهب اهل السنة لان الاسم والمسمى واحد.
(١٣٣أ/ب) وذهب المبرد الى ان الاسم غير المسمى وهو عبارة عن التسمية / ثم ان
(١١٤ب/ج) صاحبكم / الاشعري لم يقبل من سيبويه قوله: / ان الاسم هو المسمى
(١١٢ب/ق) ولا من ابى عبيدة اذ روى عنه هذا بل خالف جميع من تقدمه.

وقال ان الاسم هو الصفة وينقسم الاسم انقسام الصفات فيكونُ اسم هو عين المسمى واسم هو غير المسمى واسم لايقال هو المسمى ولا يقال هو غيره وكذا التسمية مع الاسم.

وطوّل هو واصحابه في تقسيم ذلك واذا كان هو يخالف سيبويه في هذا
(١٤٤أ/س) كله كيف الزمتم خصومكم الاخذ / بقوله والنزول على حكمه.

ثم نقول له الفعل عند النحويين هو الكلام وهو ينقسم الى قسمين

---

(١) لفظ: ج د ف س ق ن، لفظة: ا (٧) الاسماء : ا ج د س ف ق، ـــ: ن (٧) الإنتقاد: ا ج د س ف ق، الابتعاد: ن (١٠) لان: د س ، ان: ج ف ق ن، (١١) ا ـــ ان: ا ب ج س ف ق ن، ـــ: د (١٢) قوله: ا ج د ف س ق، ـــ: ب ن (١٦) مع الاسم: ا ج د س ف ق، ـــ: ن (١٧) تقسيم: د س ق، تقاسيم: ف ن، واذا: ا د س ف ق ن، فاذا: ج (١٨) على: ب ج د س ف ق، عن: ن

تعريف وتكليف. ونعني بالتعريف الاخبار وهو ينقسم انقسام الازمنة وهي الماضي والقائم والاتي. كقولك ضرب زيد امس وهو يضرب للحال، وسيضرب غدا والتكليف ينقسم الى ايجاب وهو الامر والي منع وهو النهي وهذا كله من اقسام الكلام.

ولهذا يقال في اقسام الكلام انه خبر واستخبار وامر ونهي. فان كنت اخذت بقول اهل اللغة ففعل الله تعالى اذن كلامه وكلامه أزلى بخلاف بيننا وبينكم فكان فعل الله تعالى ازليا / ولو كان الفعل حادثا عندك لكان (١٠٦ب/ف) الكلام حادثا وإن لم تقبل هذا من اهل اللغة بطل الزامك.

ثم الفعل عندك وعند اهل الكلام اجمع، ما هو المصدر عند اهل اللغة وهم لايعدون ذلك فعلا بل يعدونه اسما / ولهذا اختص بعلامات / الاسماء (٨٢أ/أ) وهي دخول لام التعريف او التنوين او الاضافة دون علامات الافعال (١١٥أ/ج) وهي: قد وسوف.

ودخل فيما هو حد الاسم عندهم وهو ما دل على معنى غير مقترن بزمان محصل او كلمة تدل على المعنى دلالة الاشارة دون الافادة وخرج من حد الافعال عندهم وهو ما دل على معنى مقترن بزمان محصل. فاذا ما هو الفعل / عندهم ليس بفعل بلا خلاف. وما هو الفعل عند اهل (١٢٣ب/د) الكلام ليس بفعل عند اهل / اللغة فكيف تلزم خصومك / الاخذ (٨٠أ/ن) بقولهم؟ ثم انه سمى المصادر أحداث الاسماء فكان ضرب زيد واكل خالد (١٣٧ب/ب) وشرب محمد احداثا لهؤلاء. أتقول انت ان هذه المعاني حدثت عنهم؟ فان قلت نعم. فقد جعلت للعباد احداثا وان قلت لا. فقد خالفت اهل اللغة.

(٣) وهي : د س ف ن، وهو : ا ج ق. كقولك : ا ج د س ف ق، كيف: ن (٣) ا ج د س ف ق،وهو: ن(٨) وان: جـ س ف ق، فان: ن. تقبل: س ف ق يقبل: ج ن (١١) لام التعريف: ا د س ف ق ن، الامر للتعريف: ج. (٠) او: ج د س ن، و: ا ف، (٠) (١—٢) او: و: ق (١٣) حد: ج د س ف ق، من حد: ب ن (١٤) وخرج: فخرج: س (١٨) ثم : ا ج س ف ق، مع: ن (١٩) اتقول: د س ف ق ن، تقول: ا ج. عنهم: ا ج د س ف ق، عندهم : ن

(١٤٤ب/س) ثم قوله في آخر هذا الفصل/ان عندهم المفعول على الحقيقة هو المصدر ثم يقولون مفعول به ومفعول له ومفعول فيه ومفعول معه ولايزيدون على ذلك.

وما اخذ منه الفصل بين الفعل والمفعول من اوله الى اخره كلام فاسد متناقض وقع فيه لجهله بمواضعات اهل اللغة ونبين ذلك.

(١١٣أ/ق) فنقول / قوله ان عندهم المفعول في الحقيقة هو المصدر. هذا شيء يقوله البصريون وخالفهم فيه الفراء فقال ان المصدر ليس بمفعول بل هو فعل والمفعول ما تعلق به الفعل لانفس الفعل فلم يكن هذا مقبولا من البصريين مع مخالفة الفراء اياهم وهو من رؤساء اهل الكوفة.

ثم نقول المفعول عندهم ليس ما هو المفعول حقيقة. وكذا الفاعل، وكذا الفعل بل الفعل عندهم ما مر. والفاعل عندهم ما أسند اليه ما هو الفعل عندهم وهو المحَدَّث عنه لا من فعل حقيقة. والمفعول من لم يسند اليه ما هو الفعل عندهم وخرج من ان يكون محدثا عنه.

فانك اذا قلت لم يضرب زيد عمرا كان زيد عندهم فاعلا وعمرا مفعولا. ولو قلت مات خالد وطال الغلام واسود الشعر وابيض الثلج كان ارتفاع كل اسم من ذلك لكونه فاعلا. ولاشك ان الفعل لم يوجد من احد من هؤلاء ولكن لما حدّث عنه واسند اليه ما هو الفعل في صناعتهم عد فاعلا وما خرج عن الحديث ولم يسند اليه كان مفعولا وان لم يقع عليه فعل ما. فكان المصدر عند البصريين مفعولا مطلقا لان ما هو الفعل لم يسند اليه ولم يحدث عنه فكان عندهم/ على مقتضى صناعتهم مفعولا.

(٢) على: ج د س ف ق، في: ن (٧) تعلق: ا د س ف ق ن، يتعلق: ج (٠) مقبولا: ا ج د س ف ق ن، مفعولا: ج (١٤) الغلام: ج د س ف ق ن، الكلام: ا. الشعر: ا ج د س ف ق ن، ـــ: د (١٧) ولكن: د س ف، ولكنه: ن ق (١٦ــ١٧) ما هو الفعل ... ولم يسند اليه: ا د س ف ق ن، ـــ: ج. (١٦) في (عن : ا). صناعتهم: ا س ف ق ن، في صناعاتهم: د (١٨ــ١٩) كان مفعولا ... هو الفعل لم يسند اليه: ا ج د س ف ق، ـــ: ن

لا ان يكون مفعولا حقيقة. (١١٥ب/جـ)

كما لو قلت عبدت الله تعالى كان انتصاب قولك الله لكونه مفعولا وكذلك لو قلت لم يعبد فلان الله تعالى وليست حقيقة / الفعل واقعة (١٠٧أ/ف) على الله تعالى. تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا

/ فاذن ما هو الفعل عند اهل الكلام كان مفعولا عند البصريين من اهل (١٤٥أ/س) اللغة. فاما / ما هو الفعل عند اهل اللغة فليس بمفعول عندهم وما هو (١٣٥أ/ب) مفعول عندهم ليس بفعل / عندهم البتة. (١٢٤أ/د)

وشيء من هذا لا يتصل بما نحن فيه. وبهذا يبطل قوله ما اخذ منهم الفصل بين الفعل والمفعول فان اهل اللغة جعلوا الفعل الامثلة التى بينا وهي ماخوذة عندهم من المصدر وهو المفعول المطلق عندهم وهو غيرتلك الامثلة المأخوذة عنه. فكيف يستقيم قوله ما اخذ منهم الفصل بين الفعل والمفعول فصار باخر كلامه / مناقضا اول كلامه فانه حكى عنهم في (٨٢ب/أ) اول كلامه الفصل بين الفعل والمفعول. ثم قال في اخر كلامه ما اخذ منهم الفصل بين الامرين وهذا هو التناقض الظاهر. وانما ثبت الاتحاد بين ما هو حقيقة الفعل عند اهل الكلام وهو المصدر لاعندهم وبين ما هو مفعول في صناعتهم دون اهل الكلام وما هو المفعول عندهم ليس بمفعول حقيقة / عند اهل الكلام. فاذن لم يثبت الاتحاد بهذا بين ما هو الفعل (١١٣ب/ق) والمفعول عند اهل اللغة ولا الاتحاد بين ما هو الفعل والمفعول عند اهل الكلام فكان التعلق بهذا تلبيسا ظاهرا.

---

(٣) كذلك: ج د س ف ق، كذا: ا ن (٥) فاذن. ج د س ف ق، فاما: ا ن (٩) بينا: د س ف ق، بيننا: ن (١٢) مناقضا: ا د س ف ق ن، مناقض: ج. فانه حكى: ا ج ف ق ن، فانه (ما: س) يحكي: د س (١٧—١٨) بين ما هو... ولا الاتحاد (اتحاد: ن) بين ما: تكرر في: ب ن. ما: س ج د ف ق، ــ: ب ن (١٨) اللغة: ... عند اهل: ــ: س (١٩) بهذا: د ف ق ن، لهذا : س

وبالله العصمة.

وقد فرغنا من ابطال شبههم السمعية والاجماعية واللغوية فنشتغل بعد هذا ببيان حجتنا العقلية وابطال شبههم العقلية فنقول. وبالله التوفيق.

(٨٠ب/ن) ./ اجمع المسلمون على ان خالق العالم هو الله تعالى ولاشك ان الخالق وصف منا لله تعالى لابد من وجود معنى يكون به خالقا ثم عند المخالفين لنا من المعتزلة والنجارية والأشعرية لم يكن من الله تعالى الى العالم معنى يتصف هو بكونه خالقا والعالم بكونه مخلوقا. اذ المعنى لو كان لكان (١٤٥ب/س) هو الخلق والايجاد / وذلك هو عين الموجَد المخلوق لامعنى قائم بذات الله تعالى فاذن كان وجود العالم بالعالم لابالله تعالى. اذ لم يكن منه اليه معنى سوى انه اقدم من العالم ووجود شيء ما لايجعل من اقدم منه خالقا له اذا لم يكن منه معنى اليه يكون به خالقا كتكوّن زيد بعد عمرو لايجعل (١٣٧ب/ب) / عمراً خالقا لزيد وان كان اقدم منه / اذا لم يكن منه اليه صنع. (١١٦أ/ج) وكذا القدرة لاتوجب كون القادر فاعلا قادرا اذا لم يتصل بها الفعل الا ترى انه تعالى في الازل كان قادرا ولم يكن خالقا عندهم ولم يثبت مخلوق وكذا العلم لايوجب وجوده.

واذا تقرر هذا ثبت ان عند هؤلاء الخصوم لم يكن وجود العالم بالبارئ جل وعلا، بل كان وجوده بنفسه.

---

(٢) شبههم (شبهه: س) د س ف، شبهتهم:ن ق.(٣)حجتنا: حججنا: ف. ( ) شبههم: د س ف، شبهتهم: ق ن. العقلية: ج د س ف ق ن، الفعلية : ا (٧) يتصف: ا ج س ف ق ن، يتصف به: د. والنجارية بعد الاشعرية: في: ن (٧) ١ــ٢ بكونه: ا ج د س ف ق، لكونه: ن (٠) اذ: ا ج س ف ق ن، اذا: د. (١٠)من: د س ف ق ، منه: ن (١١) اذا: ا د س ف ق، اذ: ج ن (ن) كتكون: ا ج د س ف ق، كتكوين: ن (١٢) عمرا: س أ ف ج ق، عمرو: ب د ن (١٣) قادرا: د س، ـــ: ا ج ف ق ن، يتصل: د س ف ق، يتصف: ن (١٤) في الازل كان: كان في الازل: ن. خالقا: ا ج د س ق ن، خالقا على قود كلامهم: ف (٠) عندهم: ق، ـــ: ج د س ف ن

وما كان وجوده بنفسه لابغيره فهو قديم فكان القول بهذا موجبا القول (١٢٤ب/د) بقدم العالم. فكانوا هم القائلين / بقدم العالم لانحن. والثاني ان وجوده لو كان بنفسه او بمعنى راجع الى ذاته لا الى غيره لكان حادثا لابغيره فلم يدل على غير اوجده فكان القول به قولا بنفي الصانع جل وعلا/. (١٠٧ب/ف)

يحققه ان الخالق اسم مشتق من الخلق كالآكل من الاكل والضارب من الضرب وكذا الموجد من الايجاد.

ثم عندنا الاسم المشتق من معنى يكون وصفا لمن قام به المعنى او لمن له المعنى بان كان المعنى راجعا الى الذات كالساكن اسم لما قام به السكون. وكذا الحركة والسواد والموجود اسم لمن كان وجوده راجعا الى ذاته وانعقد الاتفاق على هذه الجملة بيننا وبين الاشعرية وينسبنا جميعا المعتزلة الى الجهل حيث زعموا ان المتكلم اسم لموجد الكلام لا للمحل الذي قام به الكلام والكافر اسم لفاعل الكفر لا لمن قام به الكفر. / (١٤٦أ/س) وادعينا عليهم التناقض والخروج عن المعقول حيث ساعدونا على ان المتحرك من قامت به الحركة لامن / او جدها وكذا الساكن الاسود (١١٤أ/ق) والأبيض والحي والميت والصحيح والفاسد والمريض.

ثم ان هؤلاء الاشعرية تركت هذا الاصل وزعمت ان الخالق غير من قام به الخلق والموجد غير من قام به الايجاد وهذا تناقض ظاهر

(١) وما كان وجوده بنفسه: ا ج د س ف ق، ـــ: ن. موجبا: ا د ف ق ن، يوجب: س ، موجب: ج (٣) بمعنى: ا ج ف ق ن، لمعنى: د (٠) لكان: د ج ف ق س ن، فكان: ا (٥) الآكل: ج د س ف ق، الآكل مشتق: ن (٧) لمن: ا ج س ف ق ن، لمن قام: د. له: ج د س. ف ق ن، به (بعد المعنى): ا (١٠) وانعقد: ا ج ق ن، فانعقد: د س ف ( ٠ ) جميعا: ا د س ف ق ن، جميع: ج (١٧) ١ـــ به: ا ج د س ق ن، له: ف

(٨٣أ/أ) /وترْكٌ لاصول اهل الحق بل خروج عن اجماع العقلاء.

والمعتزلة في هذه المسألة اسعد حالا منهم. فانهم وقعوا فيما وقعوا لالجاء اصلهم الفاسد في استحالة قيام معنى بذات الله تعالى الى هذا.

وهذا إلجاء في حق الاشعرية منعدم فانهم ساعدونا على وجوب القول بقيام الصفات بذات البارئ جل وعلا.

والثاني ان المعتزلة جروا على هذا الاصل في بعض المواضع وهو في
(١١٦ب/ج) مسألة الكلام/حيث جعلوا المتكلم من اوجد الكلام لا من قام به الكلام وكذا جعلوا الكافر من اوجد الكفر لامن قام به الكفر وان كانوا مناقضين في ذلك تاركين هذا الاصل في المتحرك والساكن وغير ذلك على مابينا. فاما الاشعرية فقد ساعدونا على تخطئة المعتزلة في تلك المسائل ونسبتهم الى المناقضة والخروج عن المعقول ثم هاهنا اتوا بما يوجب هدم تلك الاصول وتصحيح مذاهب الخصوم وهذا تناقض فاحش.

والذى يحقق هذا ان موجودا مّا لما كان موجودا لنفسه. وكذا عرض
(١٢٥أ/د) مّالما كان / عرضا لنفسه وكذا اللون والسواد لم يكن الله تعالى بثبوت
(٨١أ/ن) القدرة له عليه موصوفا / بكونه موجودا بذلك الوجود الراجع الى ذات ذلك الموجود ولا بكونه عرضا ولونا وسوادا بتلك المعاني الراجعة الى
(١٤٦ب/س) ذوات تلك الاعراض / فلو كان الخلق هو عين المخلوق لما كان الله

---

(١) وترك: د ف ق ن، ــ: س (٢) فيما: د س ف ج ق ن، الى فيما: ا (٣) في استحالة: ا ج س ف ق ن، لاستحالة: د (٤) وهذا: ج د س ف ق ن، ــ: ا (٦) جروا : ا د س ف ق ن، مروا : ج (٠) في : ج د س، ــ: ف ق ن، (٨) لامن قام به الكفر: ج د س ف، ــ:ق ن (٩)الاصل: ا ج د س ف ق، الفصل: ن (١٣) موجودا: ا د س ف ق ن، الموجود: ج. وكذا: د س ف ق، فكذا: ن، عرض: د س ف ق، عرضا: ن، العرض: ج (١٧) الموجود: ا ج د س ف ق، الموجد: ن

تعالى به خالقا بل كان ما هو الخلق خالقا كما كان ما هو الكون لنفسه من الاعراض كائنا وما هو البقاء لنفسه من صفات الباري تعالى باقيا على ما بينا في مسألة الصفات.

فاذن على هذا كل ما وجد بعد العدم فهو الخالق لنفسه لاخالق له سواه ولا موجد وهذا هو عين التعطيل والقول بنفي الصانع. / والقول (١٠٨أ/ف) بذلك يوجب القول بقدم العالم اذ مالا موجد له وكان وجوده بنفسه كان قديما على ما قررنا فاذا لم يكن هو خالقا بنفسه فغيره الذي ليس يخلق بنفسه ولا قام به الخلق اولى ان لايكون خالقا.

والذى يحقق ما ذهبنا اليه ان سواداً لووجد في محل وهو سواد بنفسه وهو خلق بنفسه فكان من قام به ما هو السواد قام به ما هو الخلق. ولو كان المحل هو الاسود لقيام ما هو السواد به لكان ينبغي ان يكون هو / الخالق لقيام ما هو الخلق به ولو كان الباري هو الخالق به لا من (١١٤ب/ق) قام به لكان هو الاسود به. لا من قام به فكان القول برجوع احد الوصفين الى الصانع، والاخر الى المحل تناقضا فاحشا.

وبناء للامر على التشهي لا على ما يوجبه الدليل وكذا كل موت يوجد في الدنيا فهو خلق عندهم وكذا كل حركة وسكون ولون من سواد وبياض وغيرهما وطعم من حلاوة ومرارة وغير هما ورائحة واجتماع وافتراق وشر وفساد وزمانة ومرض / ونجاسة. (١١٧أ/جـ)

---

(٤) فاذن: ا ج د س ف ق، قادرا: ن. (٦) ما: ا ج د س ف ق ، ـــ: ن. وكان: ا ج د س ف ق، فكان: ن. يوجب: ا د ف س ق ن، بوجوب: ج (٨) يخلق: ا د ف ج ق ن س (هامش)، بخالق: س. بنفسه: نفسه: ج (١١) به: ق، ـــ: د س ف ق ن، (١٢) ٢ـــ به: د س ف ق، له: ن (١٥) ما يوجبه: د س ف ق ج، ما موجب: ا، توجبه: ن وكذا: جـ س ق ن، فكذا: ف (١٧) وغيرهما: د س ف ق، وغيرهما وطعم وبياض وغيرهما: ن (١٨) نجاسة: ج س ف ق، نحاسه: د ن

فينبغي ان توصف محالّها بكونها خالقة لها كما وصفت بكونها متحركة ساكنة متلونة سوداء وبيضاء وحلوة ومرة وشريرة ومفسدة وغير ذلك.

او يكون البارئ جل وعلا هو الساكن المتحرك الميت الاسود الابيض الحلو المر المنتن المجتمع المفترق الشرير الفاسد او المفسد النجس قبيح الفعل (١٤٧أ/س) / سيء العمل وكلا الامرين كفر. والذي يوجب بطلان قولهم ان الخالق (٨٣ب/أ) وصف / الله تعالى فيكون الخلق صفة له، كالعالم والعلم والقادر والقدرة فلو كان الخلق هو المخلوق، لكان ابليس واعوانه والاقذار والأنتان (١٢٥ب/د) والكلاب والقردة والخنازير / والميتات والدماء عندهم جميعا والكفر والمعاصى على أصول النجارية والاشعرية كلها صفات لله تعالى والقول به في غاية الفساد والحمد لله على العصمة.

ثم الكفر لما كان خلقا وكفرا فاما ان يكون الكافر به من هو الخالق له واما ان يكون الخالق له من هو الكافر به. فان قالت النجارية والاشعرية بالاول فقد زعموا ان الله تعالى هو الكافر بخلقه الكفر في الكافر وكفر من يقول به لايخفى.

وان قالت بالثاني فقد جعلوا العبد خالقا لكفره وهذا منهم ترك لمذهبهم في خلق افعال العباد.

والذي يحقق هذا ان من كان موصوفا باحد معنيى صفة كان هو

(١) بكونها ... لها: ا د س ف ق ن، بكوبهما ... لهما: ج (٧) ابليس: د س ف ق، ابليس لعنه الله: ن. الانتان: د س ف ق، الاتيان: ن (٩) اصول: ج د س ف ق ، اصل: ن (١٢) ٢ــ له: ا ج د س ف ق، به: ا ن (١٢) هو الكافر: ج د س ف ق، هو الخالق: ن (١٥) قالت: د س ف ق، قالوا: ن (١٧) والذي: د س ف ق، الذي: ن. ان: ا ج د س ف ق، اذ: ن . باحد: ج د س ف ق، باحدى: ا. صفة: ا د س ف ق ن، ــ: ج

الموصوف بالمعنى الاخر فان الكلام لما كان كلاما وصدقا كان الموصوف بكونه متكلما هو الموصوف بكونه / صادقا. ولو ادعى انسان ان المتكلم (١٣٩أ/ب) به غير من هو صادق به نسب الى الجهل فكذا هاهنا.

والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه ان الخلق لو كان هو المخلوق لكان خلق السماء هو السماء وخلق الارض هو الارض / وكذا هذا في جميع (١٠٨ب/ف) اجسام العالم.

ثم الله تعالى انما كان خالقا لها في ابتداء احوال وجودها لوجود هذا الذات الذى هو خلقه وهذا الذات بعينه في الزمان الثاني والثالث فصاعدا موجود فيكون خلقا فيكون الله تعالى خالقا لها في كل حال فيوصف بانه يخلق السموات والارضين للحال / ويوجدها كما هو مذهب / النظام (٨١ب/ن) والقول بايجاد الموجود وخلق المخلوق محال. اذ ليس يشك ان ما صار (١٤٧ب/س) مثبت الكينونة حاصلا / في الوجود والإنيّة فهو مادام على تلك الحال (١١٥أ/ق) فمن المحال ان يوجد ثانيا. ولا يلزمنا هذا. وان كان الايجاد الذى هو (١١٧ب/ج) صفة الله تعالى موجودا للحال لان المخلوق كان مخلوقا لتعلق تلك الصفة به وهي تعلقت به عند خروجه من العدم الى الوجود فاما بعد ذلك فلا تعلق له به لاستحالة ايجاد الموجود. هذا كما قلنا جميعا ان الموجود في اول احواله مقدور الوجود لتعلق القدرة به في تلك الحال وفي حالة البقاء

(١) فان: د س ف ق ن، ان: ا ج (٣) ههنا: ج د س ق ن، هنا: ا ف (٧) انما: ا ج ف ق ن، لما: د س الذى: جـ ف ق ن، ـــ: س. (٩) ٢ فيكون: ا د س ف ق ن، ويكون: ج (١٠) يوجدها: د س ف ق، موجدها: ج، بوجودها: ا . كما: د س ف ق ن، على ما: ق (١١) يشك: د س ف ق، شك: ن. (١٢) مثبت الكينونة: ا د س ف ق، مثبتا لكينونة: ن، مثبتالكينونية: ج (؛) الانية: ا د ف ق ن، الاينية: ج س. الحال: ج س ف ن، الحالة: ا د ق. (١٦) له: ا ج د س ف ق، ـــ: ن (١٧) الحال: ف ج ن، الحالة: د س ف ق (١٧) و: ا جـ د س ف ق، ـــ: ن

لم يبق مقدورَ الوجود لانه لاتعلق له بعد ذلك بها لاستحالة تعلق قدرة الوجود بالموجود. وكذا الارادة مع المراد على هذا بخلاف ما ذهبوا اليه فان ما هو خلقُ هذا / الجسم الذى كان الله تعالى لاجله خالقا له موجود (١٢٦أ/د) اذ هو كان خالقا له لهذا لالتعلق الخلق به يرتفع ذلك بعد ذلك بل لعين هذا الخلق وهو قائم.

فان ساعدوا النظام تركوا مذهبهم ووقعوا فيما هو محال وهو القول بايجاد الموجود وان خالفوه ناقضوا وبالله العصمة عن كل ضلالة.

والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه ان القول باتحاد الفعل والمفعول قول باتحاد الضرب والمضروب والاكل والمأكول والقتل والمقتول وجميع الافعال مع مفعولاتها والقول بذلك مما يعرف فساده بالبديهة.

وهذا لان اهل اللغة قالوا ان الفعل علاقة بين الفاعل والمفعول لايكون الفاعل فاعلا الا باعتبار قيامه به كما لايكون المفعول مفعولا الا بوقوعه عليه كما في الضرب والمضروب وغير ذلك من النظائر.

/واذا ثبت هذا في الشاهد ثبت في الغائب لاستوائهما في المعنى لما (٨٤أ/أ)
مر من اقتضاء الفعل فاعلا يقوم به ومفعولا يتعلق به / فيقع عليه فيكون (١٤٦أ/س)
الفاعل فاعلا لقيام الفعل به والمفعول مفعولا لوقوع الفعل عليه كما في القادر والمقدور.

(١) لانه تعلق ... بالموجود : ا ج د س ف ق، ــ: ن (٣) له: د س ف ق، ــ: ن. موجود : ا ج س ف ق، موجودا: د ن (٤) ٢ــ ذلك: ا ب ج د س ف ق، ــ: ن. لعين: ا ب ج د س ف ق، لغير: ن (٧) عن (من: ج) كل ضلاله (ضلال: ف ج): ا ج ف ق ن، ــ: د س (١٢) به: ا ج س ف ق، ــ: ن (١٣) عليه : ا ج س ف ق ن، غيره: د (١٤) ٢ــ ثبت + هذا: ن فقط (١٦) به: ا جـ د س ف ق، ــ: ن

فان القادر في الشاهد لما كان قادرا باعتبار قيام القدرة به والمقدور كان مقدورا لتعلق القدرة به لم يجز قادر لم تقم به القدرة ولا مقدور لاتتعلق به القدرة بل هو عين المقدور فكذا هذا.

فان قالوا أ ليس أن اتحاد العالم والمعلوم به جائز فان الله تعالى يعلم علمه بعلمه فكان العلم علما ومعلوما. فكذا الفعل يجوز ان يكون فعلا ومفعولا وان كان لايجوز ذلك في القدرة والمقدور فلم كان اعتبار الفعل بالقدرة اولى من اعتباره بالعلم.

قلنا نحن نعتبر / الغائب بالشاهد. وفي الشاهد جازان يكون العلم معلوما (١١٨أ/ج) لمن هو عالم به. فان الانسان يعلم علمه / بنفس ذلك العلم لابعلم (١١٥ب/ق) اخرسواه خلافا لما يقوله ابو العباس القلانسي اذ لو كان يعلمه بعلم هو غيره لجاز انعدام ذلك العلم الثاني مع وجود هذا العلم لاجل المغايرة فيصير الانسان عالما بشيء ولايعلم انه يعلمه وهذا محال. فلما جاز هذا في الشاهد في العلم جوزنا ذلك في الغائب بالاجماع. ولما لم يجز في القدرة في الشاهد، فان القدرة قط لاتكون مقدورة للقادر بها في الشاهد وان كانت مقدورة لغيره وهو الله تعالى، لم نجوّز في الغائب ان تكون القدرة والمقدور واحدا.

والفعل في الشاهد نظير القدرة فان في الشاهد لم يكن الفاعل فاعلاً

(٣) عين: ا ن ق (هامش س)، غير: ج د ف (هامش ق) (٣) هذا: ا ج د س ق ن هامش ف، ههنا: ف (٠) به: د س ف، ـــ: ق ن (٥) بعلمه: ا ج ف ق، ـــ: د ن. (٥) فكان: ا د س ن ق، وكان: ج ف. فكذا: ا ج ف ن ق، وكذا: د س (٦) فلم كان: ا ج د س ف ق، فلم يكن: ن (٨) علمه: د س ف ق، علمه به : ن (١٢) فلما: د س ف ق، ولما: ن (١٣) في العلم.. في الشاهد: ا د س ف ق ن، فكذا في الغائب بخلاف القدرة: ج (١٥) نجوز: ج د س ف ق ن، نجز: ا

(١٢٦ب/د) الا بفعل / قام به و لم يكن المفعول مفعولا الا لوقوع فعله عليه و لم يكن فعله قط مفعولا له وان كان مفعولا لغيره. فلم نجوّز القول باتحاد الفعل والمفعول في الغائب استدلالا بالشاهد على الغائب.

وحقيقة هذا ان القدرة لها اثر في المقدور والشيء يؤثر في غيره اذ المؤثر غير المتأثر فلم تكن القدرة مقدورة لمن هى قدرة له وكذلك الفعل يؤثر (٨٢أ/ن) في المفعول فلم / يكن بدّ من القول / بتغايرهما وكان القول باتحادهما (١٤٨ب/س) محالا كما في القدرة والمقدور. فاما العلم فلا تأثير له في المعلوم فانه لايغير المعلوم عما هو عليه فلم يكن اتحادهما محالا. وبالله التوفيق.

فاورد الاشعري المشنع علينا فقال: أ ليس ان العرض حالّ في المحل وهذا حالّ بحلول هو نفسه ولم يلزم القول بان الحلول غير الحالّ فلما جاز القول باتحاد الحال والحلول جاز القول باتحاد الفعل والمفعول.

والجواب عنه ان يقال له انك انت الذى ذكرت في مسألة الصفات من كتابك ان علم الباري جل وعلا لايحله وليس هو محلا لعلمه ولا لسائر صفات ذاته وان كانت موجودة بذاته لان الحلول في اللغة هو السكون. يقال حل فلان وارتحل والعلم غير ساكن في العالم بل يستحيل ان توصف الصفة بالسكون والحركة ثم زعمت وكذا الحركة غير حالّة في المتحرك لما ذكرنا غير انه يستعمل في وصف غيره الفاظ المجاز فاما في اوصاف الباري عز وجل فيراعي التوقيف او الحقيقة ثم ذكرت

---

(١) ١ــ الا: ا ج س ف ق ن، ــ: د. ولم: جـ س ف ق، فلم: ن (١٣) فعله: ا د س ف ق ن، فعل: ج (٥) قدرة: ا ج س ف ق ن، مقدور: د (٨) محالا: ج د س ف ق ن، ــ: ا . وبالله التوفيق: ا ج ق ن، والله الموفق: د س ف (٩) الاشعري + اي ابابكر الفارسي في سمرقند: ق هامش. (١١) القول: ج س ف ق ن، ــ: د (١٣) كتابك: اي كتاب الارشاد: هامش ق (١٤) كانت موجودة: ا ج د ق ن، كان موجودا: ف س (١٥) يقال: د س ف، منه يقال: ا ج ق ن، (١٦) كذا: ج د س ف ق، كذلك: ا ن (١٧) فاما: ج س ق ن، واما: ف.

الخلاف / بين اصحاب الصفات ان عبد الله بن سعيد وابا العباس القلانسي وغيرهما من متقدمي اصحاب الصفات كانوا يقولون علم الباري / جل وعلا قائم به. (٨٤ب/أ) (١٠٩ب/ف)

والاشعري اختار عبارة اخرى وهي ان صفات ذات الباري تعالى موجودة بذات الباري جل وعلا وذكر هذا كله ايضا غيرك من الاشعريين في كتبهم.

منهم ابو منصور بن ايوب ذكر / في كتابه المترجَم بالمقنع وهو الكتاب الذى سلختَه سلخا بل انتحلت اكثره بعبارته ونظمه وترتيبه ونسبت التصنيف الى نفسك ولبسته على الضعفة من اصحابك وروّجته باسمك. ذَكَرَ (*) هذه الفصول في ذلك الكتاب باللفظ الذى ذكرتَه وكذا غيركما من الاشعرية. (١١٦أ/ق)

/واذا كان الامر كذلك هل يكون هذا الا لزام منك باتحاد الحال والحلول الا غفلة راكدة او تحكما ظاهرا أو وقاحة بينة دفعْتك اليها الحَيرة في نحلتك. (١٤٩أ/س)

ثم نقول له لوكنا ابينا عليك القول باتحاد الفاعل / والفعل فاوردت هذا لكان يوجب نوع خيال. فاما اذا كنا ابينا عليك القول باتحاد الفعل والمفعول ثم اشتغلت ما يراد مثل هذا النظير كان ذلك منك جهلا بمواضع الالزام والالتزام وبالله العصمة والنجاة. (١٢٧أ/د)

ثم ان هذا المشنع راي الاعتراض بفصل الحال والحلول من عبد القاهر

(٤) عبارة: ج د س ف ق ن، عبارة عن: ا (٦) الكتاب: ج د س ف ق، ـــ: ن (١١) منك: ج س ف ق ن، ـــ: د (١٣) ابينا: ا ج س ف ق ن، اثبتنا: د. فاوردت: د س ف ق ن، ولاوردت : ج، لاوردت: ا (١٤) لكان: ا ج س ف ق ن، لمكان: د (١٥) النظير: ا ج د س ف ق، النظرْ: ن (١٧) والنجاة: ج د س ف ق ن، ـــ: ا (*) ابو منصور ايوب هامش ق ف.

البغدادي والقول باستحالة الحلول على الاعراض من ابي منصور بن ايوب فكان ضدا لكلا الصائحين ولم يعلم لغفلته ان بينهما تناقضا على ان ابن فورك حكى خلافا بين الاشعري القلانسي.

فقال جوز القلانسي القول بان العرض حل في الجسم والاشعري لايجوز ذلك واذا كان الاشعري لايجوز ذلك كيف يقال الحال والحلول شيء واحد. ثم قال هذا القائل انما يكون الضرب غير المضروب لوجود المضروب غير مضروب فلما صار مضروبا بعد ان لم يكن مضروبا افتقر الى معنى لاجله كان مضروبا. ويستحيل وجود المخلوق غير مخلوق ولا يستحيل وجود المضروب مع عدم الضرب فكانا غيرين ولا يتصور وجود المخلوق مع عدم الخلق فكان هذا هو الفرق بين البابين نقل هذا بعينه عن كلام عبد القاهر.

والجواب عنه قلنا انك لاتزال تأتي بكلام يوجب زيادة التعجب من غفلتك أ ليس ان المعتزلة يقولون في مسألة الصفات ان العلم انما كان في الشاهد معنى وراء العالم لوجودنا اياه مرة عالما ومرة غير عالم/. والله (١٤٩ب/س) تعالى يستحيل عليه وجوده غير عالم فلم يوجد دليل كون علمه معنى وراء العالم اعتمد على هذا / الكلام الكعبي وغيره في الفرق بين الشاهد (٨٢ب/ن) والغائب اكان ذلك صحيحا فان / قال نعم ترك مذهبه / في الصفات (١١٩أ/ج) وان قال: لا، كان ذلك فاسدا. (١٤١أ/ب)

قيل له وما وجه فساده فان قال لان الدلائل قامت على ان العلم معنى

(٢) ضدا: ا ج س، صدّا: د ف ن، بهدى: ق. الصايحين: ج د س ق ف، الصالحين: ن (٥) الحال: د س ف ق، للحالن: ن (٦) غير: ا ج د س ف ق، عن: ن (٩) فكانا: د س ق ن، وكانا : ف (١٥) كون عمله : ج د س ف ق، كونه علما : ب ن (١٨) قال لا: ج. قال: ا د س ف ق ن، (١٩) ا: د س ف، ـــ: ا ج ق ن.

وراءه فيكون في الغائب كما هو في الشاهد.

قلنا والدلائل ايضا قامت ههنا على ان الخلق / غير المخلوق ثم نقوله له (١١٦ب/ق) اليس ان اصحاب الصفات اجابوا عن كلام المعتزلة.

وقالوا اذا ثبت في موضع وهو الشاهد ان العلم معنى / وراء العالم لما (١١٠أ/ف) قام من دليل وجودنا العالم مرة غير عالم، ثبت ذلك في المواضع اجمع وان لم ينتقل هذا الدليل اليه لان نقل الدليل مع المدلول أينما دار ليس بشرط كما ان الدليل لما قام ان السواد معنى وراء الاسود والبياض معنى وراء الابيض / والحركة معنى وراء المتحرك لوجودنا الاسود مرة غير (١٢٧ب/د) اسود وكذا الابيض والمتحرك حكم بكون سواد الغراب والقار وبياض الثلج والكافور وحركة النار والافلاك معاني وراء الذوات وان لم يوجد نقل الدليل. فانا لانجد هذه الذوات متعرية عن هذه الصفات فكذا هاهنا. لما ثبت ان الفعل في الجملة غير المفعول لثبوت دليل الانفكاك ثبت ذلك في كل فعل ولم يشترط نقل الدليل والا فما الفرق غير ان هناك بين ما قام دليل كونه معنى وراء الذات اتحاد النوع عند اختلاف المحل وفيما نحن فيه اتحاد الجنس (*) عند اختلاف المحل وذا مما لايوجب التفرقة بينهما على ان هذا الاعتراض انما يرد على ظاهر كلامنا.

فاما ما بينا من المعنى الموجب ان يكون الفعل / غير المفعول كما يوجب (١٥٠أ/س) أن تكون القدرة غير المقدور وهو كون الفعل مؤثرا في المفعول كالقدرة سواء والمؤثر غير المتأثر اذ الشيء لايؤثر فى ذاته فلايرد عليه

(٢) ههنا؛هنا: ا د (٤) قالوا: ا ج د س ف ق، قال: ن. وهو (فهو: ج) الشاهد: ا ج س ف ق ن، ـــ: د (٦) ينتقل: د ج س ق ن، ينقل: ا (٩) بكون: د س ف ق، يكون: ج ن (١٠) الذوات: د س ف ق، الذات: ن (١١) ههنا: ج د س ف ق ، هنا: ا (١٦) ذا: ا ج د س ف ق، ذي: ن (٢٠) اذ: ج د س ف ق ن، ان: ا (*) اى فعلنا وفعل الله تعالى: هامش ف

الاعتراض لان ما ذكر من دليل المغايرة وان لم يوجد فقد وجد دليل غيره وهو ما ذكرنا.

ثم يقال لهم أ ليس انا قلنا جميعا في الفرق بين الصفة الراجعة الى الذات وبين الصفة التى هي معنى وراء الذات ان ما لايتوهم وجود الذات مع (١٤١ب/ب) ارتفاعه فهو معنى راجع الى الذات كالوجود / مع الموجود. فانا لو توهمنا ارتفاع الوجود لايتوهم بقاء الذات وما يتوهم وجود الذات مع ارتفاعه كان معنى وراء الذات كالسواد مع الذات الذى قام به. وكذا الحركة والسكون.

ثم انا لو توهمنا ارتفاع العلم عن ذات الباري جل وعلا، يتوهم وجود الذات بدون العلم وان كان الدليل العقلي يمنع من جواز الانفكاك بين (١١٩ب/ج) الذات والعلم عند وجود احدهما وعدم الاخر / لما ان العدم على الازلي محال فعلم ان العلم معنى وراء الذات.

وقلنا للمعتزلة ان طريق معرفة الفرق بين الصفة الراجعة الى الذات والصفة الزائدة على الذات هذا لاماقلتم من وجود الانفكاك واوضحنا ذلك بسواد الغراب وبياض الثلج. فلا بد من ان يقر بهذا واذا اقر بهذا.

(١١٧أ/ق) قيل ان كان / السماء لم توجد غير خلق عندك أليس انا لو توهمناها غير خلق لتصور وجودها كما ظنت الدهرية كونها غير خلق فهلا دلك هذا على ان الخلق معنى وراء السماء.

فان قالوا لو توهمنا ارتفاع الخلق عن السماء لبقيت سماء ولكن بقيت (١٢٨أ/د) غير مخلوقة. وأما قط لايتصور كونها / مخلوقة مع ارتفاع الخلق.

---

(١) وان: ج د س ف، ان: ا ن ق (٥) الموجود: ا ج د س ف ق ، الوجود : ن (١١) ان: ا ج س ف ق ن،ـ:د(١٢)طريق: د س ف ق، طريقة: ن (١٥) لو: ج د س ف ق ن، ـــ ا (١٩) واما: س ف اما: ا ج د ق ن.

قيل وفي الشاهد لوتوهمنا/ارتفاع الضرب عن زيد او حين كان الضرب مرتفعا (١٥٠ب/س) عنه كان زيدا ولم يكن مضروبا/وقط لايتصور وجوده مضروبا بدون الضرب. (١١٠ب/ف) فينبغي ان يكون المضروب والضرب واحدا فان استمر على هذا ركب المحال. وان سلم ان الضرب مع هذا غير المضروب بطل فرقه.

وبالله التوفيق.

/ ثم قال هذا القائل لما كان المضروب غير الضرب استحال وجود (٨٣أ/ن) مضروب يكون ضربا. فلو كان المفعول غير الفعل على قياس الضرب لاستحال وجودمفعول هو فعل. ولما كان فعل الانسان مفعولا لله (٨٥ب/أ) تعالى عندنا وعندهم بطل قولهم بوجوب كون المفعول غير الفعل.

فنقول في جواب ذلك. وبالله التوفيق.

ان هذا منك تمويه وعدول عن سَنن الكلام. وبيان ذلك انا الزمنا ان يكون الفعل غير المفعول /. وبينا ذلك في كل فعل في الشاهد مع (١٤٢أ/ب) مفعوله وبينا المعنى في ذلك ان المؤثر ينبغي ان يكون غير المتأثر واستوى الضرب والمضروب مع التكوين والمكون والايجاد والموجَد فيستويان.

فبعد ذلك ثبوت الفرق بين الضرب والفعل ان الضرب لايكون مضروبا والفعل يكون مفعولا لايوجب بطلان ما اثبتنا من التسوية على ان كل فعل في الشاهد مفعول الله تعالى ضربا كان او غيرِ ضرب فانه مخلوقه غير ان اسم الفعل والمفعول اسم عام فيتناول كلاً.

والضرب اسم لفعل خاص وهو الايلام وهو عرض والعرض لايقبل الألم

---

(١) الضرب: ق، ـــ: د ج س ف ن، (٧) فلو: ا ج ف س ق ن، ولو: د (٨) وجود. د س ف ق ن، وجوده مفعول: ج (١٦) يكون: ج د س ف ق، لايكون: ن (١٨) والمفعول سم: ا ج د س ف ق، ـــ: ن (٠) فيتناول: د س ف ن، يتناول: ق (١٩) العرض: ج د س ف ق ن، ـــ: ا

بايلام غيره اياه وهو يقبل ايجاد غيره اياه فكان موجَدا فكان مفعولا وان لم يكن مضروبا لهذا.

(١٥١أ/س) ثم نظير هذا على قول من يسلّم منكم ان العبد له فعل / في الفرق بين فعل لفاعلَين وكلام لمتكلمَين فان فعل العبد لما كان مخلوقا كان خلقا
(١٢٠أ/جـ) وفعلا / لله تعالى فيكون فعلا لله تعالى وللعبد فيكون فعلا لفاعلَين فيدعى المعتزلة ان هذا محال ويعتبرونه بكلام واحد انه لايكون كلاما لمتكلمَين ويستحيل ان يكون ذلك فكذا هذا.

اجابهم من سلمّ منكم ان للعبد فعلا وهو عبد الله بن سعيد القطان وابو العباس القلانسى. فقال بان الفعل اسم عام لكل ما هو مقدور مفعول وقد ثبت أن فعلنا مقدور الله تعالى ومخلوقه فكان خلقه وفعله.

(١١٧ب/ق) والكلام اسم / لفعل خاص وهو المعنى المنافي للسكوت والافة وهو ينافي سكوت المحل الذى قام به وافته ويستحيل قيامه بمحلَين لينفي السكوت والافة عن محلَين فلم يكن كلاما لمحلَين

(١٢٨ب/د) /فاما الفعل فهو اسم لما يقع بالقدرة وهو مقدور الله تعالى ومقدور العبد فكان فعلا لهما حتى ان الكلام لما كان يقع بقدرة الله تعالى خلقا وقدرة العبد كسبا كان ايضا فعلا لفاعلَين.

اما لم يكن كلاما لمتكلمَين لما مر. فكذا الضرب عندنا لايكون مضروبا لانه اسم لنوع فعل وهو الايلام والمضروب اسم للمتألم والضرب لايقبل

---

(١) يقبل: ا ج د س ف ق، بعد: ن. فكان: ا ج د س ف ق، صار : ن. ٢ــ فكان: ا د س ف ق ن، وكان: ج (٣) ان: د س، ــ: ج ف ق ن، (٥) لفاعلين: ا د س ف ق ن، الفاعلين: ج (٨) اجابهم: د س ف ق ن، اجابه: ج (٩) فقال: جـ د س ف ق، فقالا: ن (١١) لفعل: د س ف ق، لمعنى: ن (١٥) كان: ا ج س ق ن، فكان: د ف (١٦) اما: ا ج د س ف ق، اما ما: ب ن

الألم فلم يكن مضروبا.

فاما الضرب فانه يقبل التخليق فكان مخلوقا مفعولا فكان من حيث انه فعل للعبد مفعولا لله تعالى. فاما من حيث انه ضرب لم يكن مضروبا لما مر. والله الموفق. /. (١١١أ/ف)

ثم نحن انما ندعي احالة كون الفعل مفعولا لمن هو فعله واحالة كون المفعول فعلا لمن هو مفعوله وننكر اتحاد الفعل والمفعول وفيما الزمت الامر بخلافه فان فعل العبد .عندنا كان مفعولا لله تعالى لا للعبد وكان هو فعلا للعبد لالله تعالى / فمن كان هو فعلا له لم يكن مفعولا له (١٥١ب/س) ومن كان مفعولا له لم يكن فعلا له ونحن لاننكر هذا انما ننكر اتحاد الفعل والمفعول بجهة واحدة وهي اضافته الى ذات واحد وقد بينا ذلك واثبتناه بتوفيق الله وعونه عز وجل.

ثم قال هذا القائل ان كان الفعل والمفعول على قياس الضرب والمضروب / فمعقول انه لايتصور وجود ضرب مع عدم المضروب فوجب ان (٨٦أ/أ) لايتصور وجود خلق ولامخلوق.

فنقول له في الجواب وبالله التوفيق: بم تنفصل ممن يقول / لك ان لم (٨٢ب/ن) يكن الخلق والمخلوق على قياس الضرب والمضروب ينبغي ان يجوز خلق مع عدم المخلوق وان كان لايجوز ضرب مع عدم المضروب.

والحاصل انا ندعى وجوب المغايرة بين ما هو فعل الذات وبين ماهو

---

(٢) الضرب: ج د س ف ق، المضروب: ن (٧) كان: ج د س ف ق، ـــ : ن (٩) ٢ــ له: ا ج د س ف ق، ـــ: ن (٩ــ١٠) اتحاد الفعل ... وقد بينا: د ق، ذلك: ا ن، ذاك: ج س ف. وعونه عز وجل: ا ج ق، ـــ: س ف (١٢) قال هذا القائل: ا د س ف ق ن، هذا القائل يقول : ج (١٥) بم تنفصل: ا ج د س ف ق، ثم نفصل: ن (١٦) ينبغي: ا د س ف ق ن، تبتغي: ج (١٨) ندعى: ا ج د س ف ق، لاندعى: ن. الذات: ا س، لذات: ج د ف ق ن

مفعول الذات ونستدل بالشاهد وانتم تقولون باستحالة فعل بلا
مفعول / وتستدلون بالشاهد. ويدعى كل واحد بطلان قول صاحبه (١٢٠ب/ج)
لادعائه في الغائب ما هو خلاف الشاهد.

ثم لاشك ان التسوية بين الشاهد والغائب واجبة عند وجوب التسوية
وان التفرقة بين الشاهد والغائب واجبة عند وجوب التسوية وان التفرقة
بينهما واجبة عند وجوب التفرقة. فانا جميعا سوّينا بين العالم الشاهد وبين
العالم الغائب فى ثبوت العلم. وكذا في سائر الصفات. وفرقنا بين المريد
لما هو سفه وقبيح كشتم نفسه وغير ذلك في الشاهد والغائب لوجوب
التفرقة ثم هاهنا نحن سوينا في الفعل والمفعول بين الشاهد والغائب.
وقلنا بوجوب مغايرتهما في الشاهد والغائب جميعا لقيام دليل التسوية / (١١٨أ/ق)
وهو ما مر ان الفعل مؤثر والمفعول متأثر فيجب تغايرهما استدلالا / (١٢٩أ/د)
بالقدرة والمقدور وهذا المعنى / في الغائب موجود. ولهذا سُوى بين (١٥١أ/س)
الشاهد والغائب في حق وجوب المغايرة بين القدرة والمقدور.

وانتم تثبتون التفرقة هاهنا بين الشاهد والغائب فتقولون إن الفعل وان
كان غير المفعول / في الشاهد ففي الغائب ينبغي ان يكون الفعل هو (١٤٣أ/ب)
المفعول وان قام دليل التسوية وفرقنا نحن في هذا بين الشاهد والغائب.

وقلنا بجواز الخلق ولا مخلوق وامتناع الضرب ولا مضروب لان الدليل
يوجب التفرقة. وذلك لان الفعل صرف الممكن من الامكان الى
الوجوب فان من الممكن ان يكون زيد في الدار ومن الممكن ان لايكون.

---

(١) مفعول الذات : د س ، مفعوله : ا ج ق ن، مفعول له : ف. نستدل : نستدله : ا فقط (٣) خلاف الشاهد : د س ف ق، خلاف في الشاهد : ن (٥) وان : ا ج د س ق ، فان: ف ن. (٦) بينهما: ا ج د س ف ق، ـــ: ن. وجوب: ا ج د س ف ق ، ـــ: ن (٦) ٢ـــ بين: ا ج د س ف ق، ـــ: ن (٩) هاهنا: ج د س ف ق ن، هنا: ا (١١) والمفعول متاثر: د، ج د س ف ق، ـــ: ن (١٤) ههنا: ج ف ق ن، بينهما: د ، هنا: ا (١٨) من: ا ج س ف ق ن، ـــ: د

فاذا كان خارج الدار كان كونه في الدار ممكنا. اذ الممكن هو ان لايكون ثابتا في الحال. واذا فرض وجوده لم يلزم منه محال. فاذا دخل فقد صار هذا الكون الذى كان في حد الامكان اي التصور والجواز الى الوجوب اى التحقق والوجود وكذا هذا في كل ما هو فعل.

ثم من شرطه حصول / انصراف الممكن من الامكان الى الوجوب في (١١١ب/ف) الجملة ليكون هو صرفا لامقارنته اياه الا ان الفعل في الشاهد عرض فلو لم يحصل انصراف الممكن به عن الامكان الى الوجوب لما تصور حصوله بعده لان الفعل كما وجد ينعدم في الثاني والمعدوم لايتصور منه التأثير في المتأثر فكان الضرب الحاصل من زيد الواقع على عمرو فعلا لانه يصرف الألم الممكن في عمرو من الامكان الى الوجوب وكان ضربا لكونه صرفا لممكن مخصوص وهو الألم / فلو وجد الضرب من زيد (١٢١أ/ج) وعمرو منعدم لايتصور بقاء الضرب الى وقت وجود عمرو ليحصل به الألم في عمرو لاستحالة بقائه لكونه عرضا فينعدم للحال.

/ثم يوجد عمرو ولا ضرب فلا يحصل فيه الألم فلم يتصور وجود (١٥٢ب/س) الضرب ولا مضروب. فاما الفعل في الغائب فواجب الدوام لكونه ازليا كسائر الصفات فيبقى الى وقت وجود المفعول فيحصل به صرف هذا الممكن من الامكان الى الوجوب فكان فعلا من الاصل.

ونظير هذا في الحكميات القتل فانه / لما كان فعلا ينزهق بسببه الروح (٨٦ب/أ)

---

(٣) حد: ا د س ف ق ن، حال: ج (٤) التحقق: ب ج د س ف ق، التحق: ن. وكذا: ا ج ق ن، فكذا : د س ف (٦) الجملة : ا ج د س ف ق، الحكمة: ن (٠) مقارنته: ا ج س ق ن، مقاربته : د ف. ان ـــ: ج فقط (٨) حصوله: ... لايتصور: ا ج ن س ف ق، ـــ: د. وجد: ج د س ف ق، يوجد: ن (٩) فعلا: س ف ق، فعل: جـ، فعلا له: ن. الألم الممكن: ج فقط. (١١) فلو: ا ج د س ف ق ، ولو: ن (١٣) للحال: د ف ق ن، الحال: س (١٧) فكان: ا د س ف ق، وكان: ج (١٨) بسببه : ا د س ف ق ن، لسببه : ج

عن بدن الحيوان فاذا وجد الرمي من انسان ثم مر السهم واصاب المرمى
اليه وجرحه ثم ترادفت الآلام ثم انزهقت روحه بسبب ذلك يظهر عند
انزهاق روحه ان ذلك الرمي من حين وجد كان قتلا وان لم يوجد للحال
(٨٤أ/ن) اثره في المحل فوجد القتل ولا مقتول ولهذا / يظهر تعلق احكام القتل
(١١٨ب/ق) / بذلك الفعل حتى ان الفعل لو كان خطأ فكفر كفارة القتل جاز وان
(١٢٩ب/د) كان / المرمى اليه بعدُ حيا فكذا هذا وفي فعل الشاهد لايتصور حصول
اثره الحقيقي بعد انعدامه ففرقنا بين الشاهد والغائب لقيام دليل التفرقة.

وبهذا فرقنا نحن والاشعرية بين وجود الامر ولاامور بين الشاهد والغائب وجوزنا ذلك في الغائب.

وقلنا باحالته في الشاهد بعين هذا الفرق هناك فتذكرت الاشعرية هذا الفرق هناك ونسيت هاهنا. وجاء من هذا كله اناسوينا في الفعل والمفعول في ايجاب القول بتغايرهما بين الشاهد والغائب لقيام دليل التسوية وفرقنا فيهما في حق جواز انفكاك احدهما عن الاخر بين الشاهد والغائب لقيام دليل التفرقة. وانما الاشعرية قلبت القضية فسوّت في ذلك بين الشاهد والغائب عند قيام دليل التفرقة وفرقت بينهما عند قيام دليل التسوية وهذا قلب المعقول وخروج عن قضية الدليل. والله الموفق.

(١٥٢أ/س) فاذا سلمت هذه الطريقة وصح الاستدلال بالضرب والمضروب والقتل
والمقتول وسائر الافعال اندفعت الاسئلة بحمد الله تعالى ومنه.

---

(٣) للحال: ا د س ف ق ن، ـــ: ج (٧) بين: ا د س ف ق، في: ج ن (١٠) فتذكرت: س ف ق ن، فقد ذكرت: جـ (١١) هناك: د س، ـــ: ا ج ف ن ق، ههنا: ج ن ق، هنا: د ا ف . جاء: ا ج د س ف ق، ماجاء: ن (١٤) انما: س ف ق، ـــ: جـ ن. القضية: د س ف، القصه: ا ج ق ن، (٠) في ذلك: ج. د ب ف ق ن، فمن ذلك: ا (١٥) التفرقة ... دليل: ا ج د س ف ق، ـــ: ن. وهذا: د س ف ق، هذا: ن (١٧) فاذا: ا ج ن ق، واذا: د س ، اذا: ف. وصح: ا ج س ف ق ن، فيصح: د

والذي يحقق مذهبنا ويوجب بطلان مذهب الخصوم / ان العالم كان (١٢١ب/ج) معدوما وكذا كل جزء من اجزائه على التعين / وكان يجوز عليه الوجود (١١٢أ/ف) فكان العدم متحققا والوجود ممكنا فلو جاز اختصاصه بالوجود الممكن عن العدم المتحقق من غير تخصيص مخصص له بذلك وراء ذاته بل بما هو عين ذاته لجاز اختصاص ما كان افتراقه متحققا بالامتزاج الممكن من غير معنى وراء ذاته بل هو عين ذاته.

وكذا في كل مجتمع افترق ومفترق اجتمع وكل متحرك سكن وساكن تحرك. وكذا في جميع الاعراض فيؤدي الى القول بصحة مذاهب الثنوية ونفاة الاعراض من الدهرية وغيرهم. ولايقال انه اختص بالوجود بعد العدم لمعنى هو غيره وهو قدرة الباري جل وعلا لان القدرة تقتضي / كون ما يدخل تحتها مقدورا، وإما لايقتضي كونه موجودا ولو اقتضى (١٤٤أ/ب) كونه موجودا لكان ايجادا. اذ الايجاد ما يوجب الوجود كالاجلاس ما يوجب الجلوس وليس المقدور بموجود لامحالة.

ولهذا يوصف المعدوم بانه مقدور فدل ان هذا باطل ولان الوجود لو حصل بالقدرة لم يكن بنا حاجة الى القول بالخلق والايجاد فكان الله تعالى قادرا على العالم لا خالقا له / ولا موجدا وبظهور بطلان هذا (١٣٠أ/د) القول ظهر بطلان هذا السؤال.

والله الموفق.

---

(٢) التعين: د س ف ق، التعيين: ا ج، اليقين: ن (٣) ممكنا: د س ف ق ن، متمكنا: ج (٤) مخصص: ق، ـــ: ا ج د س ف ن (٧) ومفترق: ا ج د ق، او مفترق: ف ن س. سكن: ا ج د س ف ق ، ساكن: ن (٨) تحرك: ا ج د س ف ق ، متحرك: ن (١٠) لمعنى: د س ف، بمعني: ا ج ن ق ، (١١) تحتها: ج د س ق، تحته: ا ب ف ن. (و:ج) اما: جـ د س امّا ما: ف ق، اما: ف ما ا ، ـــ: ن (١٦) موجدا: ا ج س ف ق ن، موجودا: د (٠) وبظهور: س ا ج ف، فبظهور: د ويظهر: ب ن (١٧) ظهر: ا س ، ظهور: ب د ف ن، ظهو: ج (كذا).

ثم جهالة من يعلق الوجود بالقدرة دون الايجاد افحش من جهالة الكرامية
(٨٧أ/أ) حيث يثبتون اسم الخالق بالقدرة دون صفة الخلق / لان / ذلك من باب
(١١٩أ/ق) العبارات وقد يوجد مثل ذلك / في الشاهد وان كان مجازا فجهالتهم انهم
(١٥٣ب/س) ظنوا المجاز حقيقة وهؤلاء علقوا بحقيقة القدرة ما لايصلح حكما لها
فصاروا كمن علق الوجود بالعلم أو السمع او البصر وذلك محال فكذا هذا.
وجعلوا الايجاد والتكوين عبارتين فارغتين عن المعنى فاذاً هاتان جهالتان
في الحقائق وتلك جهالة واحدة في محالّ العبارات. وبالله التوفيق.

واذا ثبت بما بينا من الدلائل المغايرة بين التكوين والمكون فيجب علينا
ان نصرف العناية الى حل ما اوردوا من الشبهات فنقول. وبالله تعالى التوفيق.

قولهم ان الفعل يتعدى الى المفعول واذا ثبت انه لابد ان يتعدى الى مفعول
(٨٤أ/ن) فلو وجد الفعل في الازل لايخلو اما ان كان ما يتعدى اليه / موجودا
في الازل او كان معدوما فان كان موجودا فهو القول بقدم العالم وان
كان معدوما ينبغي ان يكون المعدوم مفعولاً.

الجواب عنه ان نقول عين هذا الكلام اعتراف منه ان الفعل غير المفعول
لانه زعم ان الفعل يتعدى الى المفعول والشيء يتعدى الى غيره لا الى
نفسه اذ تعدى الشيء الى نفسه محال فاذا هذا الكلام حجة عليه.

ثم نقول الفعل يتعدى الى المفعول في الجملة. فأما ان يتعدى اليه في
(١٤٤ب/ب) الاحوال اجمع فهذا ليس بشرط له الاترى ان الامر متعد. يقال / امرته
(١١٩ب/ف) فأتمر / ثم كان امر الله تعالى للعالم بالوجود وهو خطاب

(٣) انهم: ا ج د س ف ق، ان: ن (٥) او ... او: ج د س ف ق، و... و: ا، و... او: ن
(٦) فارغتين: ا ج س ف ق ن، ـــ: د (١٠) بد: ا ج د س ف ق، ـــ: ن (١٠) يتعدى : ا ج د س ف ق ، يبتدى: ن (١٨) له: ا ج د س ف ن، ـــ: ق (٠ ) امرته: ا ج س ن ق ف، امرا به: د

«كن» موجودا في الازل وكان امره الذى هو امر ايجاب موجودا في الازل ولا مأمور ولاوجوب، فكذا هذا وهذا لانه ما كان امرا بالوجود ليوجد في القدم بل ليوجد كل موجود في وقت وجوده وما كان امرا ليجب على المعدوم في القدم بل ليجب على المكلفين وقت / وجودهم وبلوغهم (١٥٤أ/س) مبلغ توجه الخطاب فكذا التكوين في الازل ما كان ليكون المكون فى الازل بل ليكون وقت وجوده وكذا ما كانت ارادته ليكون مراده في الازل بل ليكون كل مراد له وقت وجوده.

ثم نقول لهم الله تعالى هل كان قادرا على العالم حالة عدمه فلابد من بلى فيكون معدوما مقدور الوجود.

قلنا وبعد وجوده هل هو قادر على عدمه؟ فلا بد من بلى . قلنا وهو يقدر على ذلك بقدرة حادثة ام بقدرة ازلية فلا بد/من القول بقدرة ازلية. (١٣٠ب/د)

قلنا تلك القدرة كانت في الازل قدرة على عدم العالم. فان قالوا نعم فقد جعلوا قدرة على عدم المعدوم وهو محال، وان قالوا هو قدرة على عدم الموجود.

قلنا وهل كان العالم في الازل موجودا فان قالوا نعم فقد / وقعوا فيما (١١٩ب/ق) نسبوا خصومهم اليه وان قالوا لا. قلنا وكيف يكون في الازل قدرة على عدم الموجود ولا موجود. فلا بد من ان يقول كانت القدرة في الازل قدرة على عدم الموجود وقت وجوده.

(١) كن: ح د س ف ن، كن عنده: ق، (٢) فكذا هذا: ا ج د ف ق ن، ـــ: س (٠) ليوجد: يوجد: د (٢) ولامأمور ولاوجوب ..توجه الخطاب فكذا: تكرر في: ب ن. (٦) ليكون: ب د س ف ق، لتكون: ج، لتكوين: ن. (٨) حالة: ا ج د س ف ق، حال: ن (١٦) فلا بد من القول بقدرة ازلية : ا د س ف ق ن، ـــ: ا (١٣) قدرة: د س ف ق، ـــ: ا ج ن (١٧) الموجود: د س ف ق، الوجود: ن. على ـــ: ق ( ٠ ) لا: ا ج د س ف ق، ـــ: ن ( ٠ ) ولا موجود: ف س د ق ن، ـــ: ج. ( ٠ ) يقول: ا د ف س، يقولوا: ح ق ن

فكذا هذا لنا في الفعل.

والله الموفق.

وما قال ان عند هؤلاء القوم ان المخلوق واقع بالخلق فيلزمهم ان يكون الخلق بمعنى القدرة فيلزم ان يكون له قدرتان ولأن قدرة الباري جل
(٨٧ب/أ) وعلا اذا كانت شاملة لجميع المقدروات / استغنى عن الخلق والايجاد ولايجوز اثبات صفة لله تعالى لافائدة فيها.

(١٢٢ب/ج) يقال في جوابه انك رجل / تهذى ابدا بما يعود ضرره عليك دون خصمك. ولاتدرى بذلك لجهلك بالحقائق.

(١٥٤ب/س) اما قولك ان المخلوق لو كان واقعا بالخلق / فيكون الخلق قدرة.

قلنا والوقوع متى يكون بالقدرة بل الوقوع يكون بالايقاع. والوجود بالايجاد والقدرة ليكون الفاعل في فعله مختارا غير مضطر. والارادة، ليخرج المفعول على التوالي والنظام، والعلم ليخرج على الاحكام.

ثم ان هذا الكلام هو سخنة عينك والمخيب لك في جميع سعيك فان وقوع العالم لو كان بالقدرة والقدرة ازلية ينبغي على زعمك ان يكون العالم ازليا لكون ما يتعلق وقوعه به ازليا فتقع في جميع ما عِبْتَ به خصمك. وكلامك الثانى ان قدرة الباري جل وعلا اذا كانت شاملة لجميع
(٨٥أ/ن) المقدورات / استغنى عن الخلق والايجاد ولا يجوز اثبات صفة

(١) هذا: ا د س ج ق ن، هيها: ف (٣) فليزمهم: ا د س ف ق ن، فلزمهم: ج (٤) بمعنى: ا د س ف ق ن، لمعنى: ج (٥) قدرة: ا ج د س ف ق، ــ: ن. (٧) ابدا بما: ا ج د س ف ق، بما: ن (١٠) يكون بالايقاع: ا ج د س ق ن، بالايقاع يكون: ف. بل: ج، ــ: ا د س ف ق ن، (١١) فعله: ا ج د س ف ق، مثله: ن (١٣) المخيب: ا ج د س ف ق، المخيت: ن (١٥) لكون: ج د ف س ق، الكون: ا ن (١٦) لجميع: ا ج د س ف ق، بجميع: ن

لافائدة فيها باطل ايضا لان المعدوم لايوجد بالقدرة على الايجاد بدون الايجاد فان العالم في حال عدمه كان مقدور الايجاد ولا وجود لما ان الايجاد لم يكن ليوجده للحال بل ليوجده عند ما علم الله تعالى وجوده واراد وجوده فلم تقع بها الغنية عن الايجاد والخلق ثم هذا عليك.

فان الوقوع لما كان بالقدرة / وقعت الغنية عن الخلق والايجاد فلماذا (١١٣أ/ف) تجعله خالقا موجدا وتجعل العالم مخلوقا موجَدا واى فائدة في ذلك واى معنى تحت لفظة الخلق / والايجاد والمخلوق والموجَد؟ وفيه ما مر ايضا (١٥٥أ/س) من وجوب قدم الموجودات لما كان وجودها متعلقا بالقدرة وعنده قدم ما يتعلق به وجود العالم يوجب قدم العالم.

./ثم نقول له لما كان الوجود متعلقا بالقدرة لاغير فاى فائدة في خطاب (١٣١أ/د) «كن» / ولاي معنى قال صاحبكم الاشعري بل جميع اصحابكم ان الله تعالى خالق المخلوقات بخطاب كن فاي عذر لك في ذلك فهو عذري في الخلق والايجاد.

ثم ينبغي على قود كلامك ان يكون خطاب كن قدرة فتكون له تعالى قدرتان وما قال ان الخلق لو كان غير المخلوق اما ان يكون قائما بمحل اولا في محل / او بذات الباري ولو كان قائما بذات الباري جل وعلا (١٢٠أ/ق) لايخلو اما ان يكون محدثا او ازليا والاقسام كلها باطلة عندنا

(١) يوجد: ا ج د س ف ق، يوصف: ن (٢) العالم: ا ح د س ف ق، العلم: ن (٣) ا— ليوجده: ا ج ف ن، ليوجد: د ق س (٠) ليوجد: ا د س ف ق، ليوجده: ج ن عند: ا د ف س ق ن، عنده: ج (٤) فلم تقع: ا ج د س ف ق، —: ن بها الغنية: الغنية بها: ن (٧) تحت لفظه: ا ج ق س، تحت لفظ : د ف، يجب لفظة لفظة (متكررة): ن .والمخلوق والموجد: ج ق ن، والموجد والمخلوق: س ف،(٧) ما مر ايضا: ج د س ف ق، ايضا ما مر: ا ن(٨) وجوب: د ف ق ن، وجود: س (٨) عنده: ا ج د س ف، عند: ن ق (١٠) نقول له: ا ح د س ق ن، نقول: ف (١٥) كان: ا ج د س ف ق ، —: ن (١٧) لايخلو: ا ج د س ف ق، لايخفى: ن

على ما نبين الا ما قال انه قائم بذات الباري جل وعلا وانه ازلي. فما قال في ابطاله ان الاختراع ان حصل به فهو في معنى القدرة هذيان ظاهر. كيف يقال يحصل الاختراع بالخلق القائم بذات الله تعالى / (١٢٣أ/جـ) والاختراع هو الخلق على ما بينا ان الخلق والاختراع والايجاد والتكوين نظائر وهى من الاسامي المترادفة بل كان ينبغي ان يقول ان حصل به الوجود فهو في معنى القدرة. وقد بينا فساده لان الوجود يكون بالايجاد لابالقدرة. وما قاله بعد فراغه عن افساد هذه الاقسام بزعمه ان ببطلان هذه الاقسام ظهر ان الخلق ليس معنى زائدا على المخلوق.

قلنا وما انقسم الى اقسام وظهر بطلان الاقسام سوى واحدمنها انما يتعين ذلك ان لو كان في حد الامكان. فاما اذا كان هو ساوى غيره في الامتناع فلم قلت انه يتعين ذلك واي فرق بينك وبين غيرك من الخصوم ان لو قال لما ظهر بطلان الاقسام كلها تعين ان التكوين معنى وراء المكون وهو قائم لا في مكان كما قالت جماعة منكم او قال هو حادث قائم بذات الباري كما قالت الكرامية وذلك كله باطل فكذا قولك باطل. ودلائل امتناع كون التكوين راجعا الى المكون قد مرت على الاستقصاء.

(١٥٥ب/س) ثم نقول لم يقم لك دليل / ببطلان كون التكوين ازليا قائما بذات الباري لما مر من الجواب عن شبهاتك ونبين ايضا ان شاء الله تعالى اذا

(٢) ان حصل: د ف ق ن، انحصر: س. فهو: فهى: ا. هذيان: ا ج د س ف ق، هذان: ن (٤) يقول: يكون يقول: ج (٦) فهو: فهي: ا (٦) فساده: د س ف، ان هذا فاسد: ا ح ن ف. يكون: ج د س ف ق ن، بكون: ا (٧) بزعمه: يزعمه: ا (١٠) هو: ا س ن، ــ: ج د ف ق. ذلك: ف، ــ: ج د س ف ن (١١) الخصوم: ا ج د س ف ق، الخصم: ن (١٣) قالت: د س ف ق، قاله: ن (١٤) دلائل: ا د ف ق ن س، دلائله: ج. فكذا: وكذا: ح (١٦) لم: ا ج د س ف ق، ان لم: ن (١٧) لما مر: ولما مر: ج

انتهينا الى اثبات قدم التكوين. وبالله التوفيق.

هذا كله ابطال كلام هذا الذى جعل قولنا نظير قول برقلس حكيت شبهه بلفظه ثم رددت ذلك كله على ما مر لئلا يظن عند حكايتي ذلك بغير عبارته انى قصرت في بيان كلامه لتعذر / ابطال ذلك والحمد لله (١٣١ب/د) محق الحق ومبطل الباطل.

واما ما قال غيره من الاشعرية / ان الكفر فعل العبد وهو مفعوله فدل (١١٣ب/ف) ذلك على جواز كون الفعل مفعولا. والجواب عنه ان هذا غير مسلم بل الكفر فعله لا مفعوله وهو مفعول الله تعالى. وما ادعى من الاتفاق ان ما ليس بمفعول للعبد ليس بفعل له باطل وخصومه لايوافقونه في ذلك وقد اقمنا الدلائل على وجوب كون الفعل غير المفعول. والله الموفق.

واذا ثبت ان التكوين غير المكون فبعد ذلك نصرف العناية الى اثبات قدم التكوين وقد خالفنا في ذلك جميع فرق الضلال على ما بينا في اول المسألة وشبهتهم ما مر انها مقالة محدثة على ما قررنا /. (١٢٠ب/ق)

/ والثاني / ان القول بقدم التكوين يوجب القول بقدم المكونات. (١٢٣ب/ج) (٨٥ب/ن)

فنقول وبالله التوفيق اذا ثبت ان التكوين غير المكون لما ذكرنا من الدلائل.

---

(١) وبالله التوفيق: د ف ق ن، ـــ: س (٢) برقلس: ق (ابرقلس هامش). ابرقلس: س، ابرقلو س: ف، ابي قلس: ا. ابن قلس: ج ن (٢) اـــ هذا: ج د س ف ق، وهذا: ا. ثم: و: جـ (٣) حكايتى: ا جـ د س ف ق، حكاية: ن (٦) واما: ا د س ف ق، فاما: ج ن. وهو: بل هو: ف (٧) والجواب عنه: د س ف، فالجواب عنه: ف، فالجواب: ن (٨) وما: ا ج د س ف ق، ومن: ن (١٠) الدلائل: د س ف ق، الدلالة: ج ن (١١) والله الموفق: د ف ق ن، والله اعلم: س (١٣) الضلال: ا د س ف ق، الضلالة: ن، الطلال: ج. شبهتهم: جـ س ق ن، شبههم: ف (١٤) ما مر انها: وما مر انها: د، ما مر بها: ج

فنقول بعد ذلك انه لايخلو اما ان كان ازليا كما قلنا واما ان كان محدثا. ولاوجه لكونه محدثا لانه ينقسم الى اقسام ثلاثة ثم ينقسم كل قسم الى قسمين وكلها ممتنعة فيكون القول بها ممتنعا. اذ لا بد عند القول بحدوثه من اثباته على احد هذه الأقسام الثلاثة ثم على احد القسمين فيكون ذلك اثبات ما قام دليل امتناعه وهو باطل.

(٥٦١أ/س) وبيان / تلك الأقسام الاولية انه اما ان حدث في محل سوى ذات الله تعالى او حدث لا في محل او حدث في ذات الله تعالى وكل قسم ينقسم الى قسمين. اما ان حدث بنفسه او باحداث الله تعالى. ولا وجه الى القول بان حدث باحداث الله تعالى لان الكلام في التكوين الثاني كهو في الأول فيؤدى الى ان احداث التكوين الثاني بتكوين ثالث والثالث برابع الى ما لايتناهى كما هو مذهب معمر وهو باطل.

اذ القول بتعلق حدوث العالم بما لايتناهى من الاسباب يمنع من حدوثه ووجوده وهو موجود بالحس محدث بالدليل الضروري فكان ذلك دليلا على بطلان هذه المقالة وهو مثل قول الدهرية لاحادث الا وقبله حادث. وقد بينا فساد ذلك وفي القول بصحة هذا قول بقدم العالم.

(٨٨ب/أ) والقول بقدمه يوجب بطلان التكوين / فاذا هذا قول توجب صحته بطلانه ولاوجه الى القول بحدوثه لاباحداث احد لانه لو جاز هذا

---

(٢) لكونه: ا د س ف ق ن، الى كونه: ج (٤) ثم: ــ س (٦) الاولية: ا د س ف ق ن، الاول: ج، (٨) الى القول: ج د س ف ن، للقول: ا ق (١٠) احداث: د س ف ن، احدث: ا ج ق (١١) وهو: ا ج ف س ق ن، وهذا: د (١٣) دليلا: ا ح ف ق ن، باطلا دليلا: د س (١٤) المقالة: ج د س ف ق ن، الدلالة: ا (١٥) قول: د س ف ق، القول: ن (١٧) بحدوثه: د س ف ق. بحدوث: ن. هذا: ج د س ف ق ن، هو: ا

فى التكوين لجاز في كل العالم وقد مر ابطال ذلك في مسألة اثبات الصانع وليس يستقيم قول الكرامية انه يحدث بالقدرة اذ من مذهبهم ان التكوين يحدث في ذات اللّه تعالى بقدرته/لاباحداث وتكوين ثم يحدث جميع العالم (١٣٢أ/د) بتكوين الله تعالى القائم بذاته لان هذا فاسد من وجوه.

احدها انه لو كان بالقدرة لكانت القدرة تكوينا اذ التكوين ليس الا ما يتكون به المكون وكذا الايجاد ليس الا ما يوجد به الحادث فاذا كان هذا في الحقيقة قولا بقدم الايجاد لان القدرة عندهم / ازلية ولان حدوث (١١٤أ/ف) الفعل لو جاز بمجرد القدرة من غير الايجاد والتكوين لجاز ذلك في جميع العالم فيكون العالم حادثا غير محدث موجودا بالقدرة فيبطل القول بوجود التكوين / فيبطل القول بحدوثه بالقدرة. (١٥٦ب/س)

فكان هذا ايضا قولا توجب صحته بطلانه. وما كان هذا سبيله من الاقاويل فهو باطل ولان عندهم حدوث التكوين بالقدرة وحدوث جميع العالم بالتكوين فيسمون / التكوين حادثا لامحدثا لانه ما حدث (١٢٤أ/جـ) بالاحداث ليكون محدثا / ويسمون العالم محدثا لان حدوثه كان بالاحداث. (١٢١أ/ق)

ويقولون المحدث ما وقع عليه الاحداث. فاما حادث لم يقع عليه الاحداث فهو ليس بمحدث. وكذا يسمون كلام الله تعالى حادثا لامحدثا

---

(٢) يحدث: ا ج د س ق ، حدث: ف، محدث: ن (٧) الايجاد: ا ج د س ف ق، الاتحاد: ن (٧) بقدم: ا د س ف ق ن، بعدم: ج (٨) بمجرد: ا د س ف ق ن، لمجرد: ج (٩) حادثا: ا ج س ف ق ن، —: د. فيبطل: ن ق، وبطل: د س ف (١١) كان: د س ف ق، —: ن (١٣) لانه ما ... محدثا: ا ح س ف ق ن، —: د (١٤) ويسمون ... لان حدوثه: ا ج د س ف ق، لان وجوده: ن (١٤) كان بالاحداث: ا ج س ف ق ن، ما كان لاحداث : د (١٥) حادث: ا ج س ف ق ن، حدوث: د (١٦) لامحدثا: ا د س ف ق ن، —: ج

مخلوقا فكان التكوين هو مقدور الله تعالى لاغير. وهو حادث في ذاته والعالم ليس بمقدور الله تعالى فلم يكن لله تعالى قدرة الأعلى ما في ذاته. فاما على ما وراء ذلك فلا قدرة له عليه وهذا فاسد من وجوه لما فيه من ازالة قدرة الله تعالى عن العالم واقتصار قدرته على ما في ذاته والقول به مما يوجب مسارعة العقلاء اجمع الى اكفارهم.

ولان القول به انكار لقوله تعالى: وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (١). وعندهم لايقدر على شيء الا على ما يحدث في ذاته ولان من اجزاء العالم ما هو مقدور غير الله تعالى وهو افعال الحيوانات اجمع فلو لم تكن مقدورة له مع جواز كونها مقدورة لغيره للزمه العجز اذ زوال القدرة عما هو في نفسه مقدور لن يكون الاعن عجز. وقد بينا ذلك فيما تقدم وصار كل ما دبّ ودرج مماله فعل اختياری قادرا على ما قصرت عنه (٨٦أ/ن) قدرة الله/ تعالى وبطلان هذا لايخفى. فاذا بطل هذان القسمان. وكل قسم من الاقسام الثلاثه ينقسم الى احد هذين القسمين بطل الاقسام كلها. ثم نقول كل قسم من ذلك فاسد فى نفسه ايضا اما حدوثه لا في محل ففاسد من وجهين.

احدهما ان التكوين الحادث عرض ووجود العرض قائما بنفسه محال كما في سائر الاعراض كالسواد والبياض والحركة والسكون وغير ذلك من الاعراض وليس يستقيم قول صاحب هذه المقالة وهو ابن الروندى ان (٣٢أب/د) التكوين ليس بعرض / لان العرض ما يعرض الجوهر فيوجد فيه

---

(٣ـ٤) فاما على ما ... في ذاته: ا ج د س ف ق، ـــ : ن (٦) ١ــ الانعام ١٠٢ (٧) يحدث: د س ف ق، حدث: ا ج ن (١٠) لن: ا د س ف ق ن، ـــ: ج (١١) مادب: ج د س ف ق ن، د ب: ا (١٢) وكل: ا ج ف ق ن، نكل: د س، (١٤) ذلك: ا ج د ق ن س، الاقسام الثلاثه: ف (١٦) قائما: ا د س ف ق ن، قائم : ج (١٨) ليس بستقيم: د س ف، لن يستقيم: ق ن (١٨) الروندي: ا ح د س ف ق، الراوندي: ن. (١٩) ، الجوهر: ا ج د س ف ق، الجواهر: ن

وهذا لايعرض الجوهر بل يوجد لا في محل.

والعرض هو الذى يستحيل قيامه بنفسه لاما ليس بعرض لانا نقول له جوّز قيام السواد والبياض والحركة والسكون وغير ذلك لا في محل ولا تسمّها اعراضا. لانها لم تعرض الجوهر فان جوز ذلك خرج عن المعقول / والتحق باهل العناد وان لم يجوز بطل سعيه. (١٨٩/أ)

ثم نقول ان استحالة قيام/هذه الاعراض بانفسها ما كانت لانها اعراض (١٢٤ب/ج) تعرض الجوهر بل اعتراضها الجوهر ووجودها فيه لاغير، كان لاستحالة قيامها بذواتها فكانت مفتقرة الى محل/في انفسها لما انها صفات تتجلى (١١٤ب/ف) بها محالها وتمتاز بقيامها بها عما لاقيام لها بها فلا يتصور وجودها الا على هذا السبيل. والله الموفق.

والوجه الثاني ان التكوين لو كان قائما لا في محل لم يكن لله تعالى به اختصاص فلم يكن هو به مكونا كما لايكون الذات في / الشاهد اسود (١٢١ب/ق) بسواد لم يقم به فلم يكن الله تعالى خالق العالم فلم يكن العالم دالا عليه. والقول بهذا تعطيله ونفيه. ولو جاز ان يوصف الله تعالى به وان لم يقم التكوين به لجاز ان يوصف به غير الله تعالى وان لم يكن للتكوين اختصاص به فيكون لوحدث اليوم جسم لكان كل واحد من الناس مكونا له خالقا موجدا محدثا ولا يكون الله تعالى بكونه خالقا له اولى من كل واحد من الناس وفساد هذا لايخفى.

---

(١) الجوهر: ا ج د س ف ق، الجواهر: ن (٢) له: ا ج س ف ق ن، لو: د (٤) الجوهر: ا ج د س ف ق، الجواهر: ن (٨) صفات: ا ج د س ف ق، صارت: ب ن. تتجلى: ا، تتحلى: ب ج س ف ق ن، تحلى: د (٠) بها: ا د س ف، به: ج ن ق الاعلى هذا السبيل: س ف ق ن، على هذا الطريق: د، لاعلى هذا السبيل: ا ب ج (١٤) خالق: به خالق: د. فلم: ا ج س ف ق ن، ولم: د. تعطيله: ج د س ف ق ن، تعطيل. ا (١٦) يكن: ا ج د س ف ق، ـــ: ن (١٨) بكونه: ج د س ف ق، يكون: ن (١٩) واحد: ا ج د ف، ـــ: س ن ق

ولو وجد سواد لا في محل لكان كل الاجسام اسود به والقول بهذا كله خروج عن قضايا العقول فبطل هذا القسم واما حدوثه في محل اخر سوى (١٥٧ب/س) ذات القديم جل وعلا فمحال فاسد ايضا / لوجوه احدها ما مر ان التكوين حدث بتكوين ام لابتكوين الى اخر ما بينا.

والثاني ان التكوين لو كان قائما بمحل لكان المكون للعالم من قام به التكوين لا الله تعالى كما في جميع الصفات التي مر ذكرها ان الموصوف محالها لاغيرها وقد قررنا ذلك غير مرة.

والثالث ان ذلك المحل الذى قام به التكوين اما ان يكون قديما واما ان يكون محدثا فان كان قديما اما ان كان موصوفا بصفات الكمال واما ان لم يكن موصوفا بها. فان لم يكن موصوفا بها فلايكون قديما اذ التعرى عن صفات الكمال يوجب الاتصاف باضدادها وهى كلها نقائص، وذلك من امارات الحدث. ولو كان موصوفا بصفات الكمال والتكوين قائم به فهو الخالق للعالم المكون له لاذلك الغير.

وجاء من هذا ما ذهبنا اليه وابيتم انتم من اثبات صانع قديم للعالم كان (١٣٣أ/د) التكوين/صفة له قائمة به وبطل جميع سعيكم. فبعد ذلك القول باثبات قديم اخر لاتكوين له باطل. اذ القول بالقديمين القائمين بالذات محال على (١١٥أ/ج) /ما مر. وكذا جعل من له صفات الكمال وهو موصوف بالتكوين غير صانع العالم وجعل من لاتكوين له صانعا له تلب المعقول فيكون باطلا وبالله التوفيق.

---

(١ــ٢) لكان كل... في محل: ا ج د س ف ق، ـــ: ن (٢) فبطل : ج د س ف ق، فيبطل: ا (٣) ما مر: ا ج د س ف ق، بما مر من: ن (١٠) بها: ج د س ف ق ن، ـــ: ا (١١) وهى: ا ج س ف ق ن، وهن: د (١٣) للعالم: ا ج س ف ق ن، ـــ: د (١٤) تكوين: ج د س ف ق ن، يكون: ا (١٨) ١ــ له (١٣): ا ج د س ف ق، ـــ: ن

وان كان ذلك المحل حادثا اما ان حدث بتكوين واما ان حدث لابتكوين. فان حدث لا بتكوين، ان حدث لابمعنى من قبل الباري جل وعلا. واما ان حدث بالقدرة. ولا وجه الى القول بحدوثه لابمعنى من قبل الباري لانه لو جاز ذلك فيه لجاز في جميع العالم وفيه تعطيل الصانع ولا وجه للقول بحدوثه بالقدرة لابتكوين لما مر انه لو جاز هذا فيه / لجاز في (٨٦ب/ن) جميع العالم فبطل التكوين اصلا ويكون العالم مقدور الله تعالى لامخلوقه ويكون الله تعالى قادرا على العالم لاخالقا له والقول به كفر / لما ان القدرة لاتقتضى الوجود / بدون الفعل فيكون فيه ايضا/ (١١٥أ/ف) /تعطيل الصانع ولان وجوده لو كان بالقدرة لكانت القدرة ايجادا وهي (١٥٨أ/س) ازلية فكان الايجاد ازليا. ولو حدث بتكوين اما ان حدث بتكوين سابق (١٢٢أ/ق) عليه كما هو المحكى عن بشر بن المعتمر. واما ان حدث بتكوين مقارن (٨٩ب/أ) له كما هو المحكى عن ابي الهذيل فان حدث بتكوين سابق عليه فاذا لاقيام للتكوين به قبل وجوده.

اذ قيام تكوين موجود بمكون لم يوجد بعد محال. وقد ابطلنا قيام التكوين بنفسه ولانه لما جاز وجود التكوين ولا مكون بعد زمانا واحدا جاز ازمنة كثيرة،اذ لا فرق بين التقدم بزمان والتقدم بازمنة في ان وجوده ولا مكون جائز.

واذا كان كذلك بطل ادعاؤهم ان وجود التكوين يقتضى وجود المكون لامحالة ولا يجوز سبقه عليه. ونبين ذلك باتم من هذا في مسألة الاستطاعة ان شاء الله تعالى.

---

(١) المحل: ا ج د س ف ق، المحال: ن (٢) بمعنى: ج س ف ق ن، لمعنى: ا د (٣) بالقدرة: ج د س ف ق ن، لابالقدرة : ا . الى القول: ا ج س ف ق ن، للقول: د (٤) جاز: ا د س ف ق ن، حادث: ج (٤) لجاز في جميع العالم وفيه تعطيل ... لو جاز هذا فيه: تكرر في: ن (٩) الصانع: ا د س ف ق ن، الصانع وبالله التوفيق: ج ق. ولو: ا ج د س ف ق، لو: ن (١٤) اذ: د س ف ق ، او: ن (١٦) اذ: ا ج ف ق ن، فاذا: د (١٨) يقتضى: ا د س ف ق ن، مقتضى: ج

ولو كان التكوين مقارنا له فلم يكن على اصلهم اضافة وجود المكون الى التكوين اولى من اضافة وجود التكوين الى المكون كما يشنعون علينا في مسألة الاستطاعة مع الفعل. فاما ان يترك ابو الهذيل ذلك التشنيع وينقاد للحق واما ان يترك هذا القول وإلا فهو مناقض.

ونقول له ايضا لما كان التكوين قائما بالمكون فالمكون اذا هو المكون لنفسه لما مر ان الموصوف بالصفة من قام به لا من لم يقم به فيكون العالم على هذا خالقا لنفسه وفيه امران.

احدهما تعطيل الصانع وهو كفر.

(١٣٣ب/د) /والثاني ايجاد الشيء نفسه وهو محال على ما مر في باب / اثبات الصانع. والله الموفق.

واما حدوث التكوين في ذات الباري جل وعلا كما يذهب اليه الكرامية فمحال ولا بد من بيان مذهبهم في هذا ليظهر عند الوقوف على فحش (١٢٥ب/ج) جهالتهم بطلان مقالتهم قبل / الاشتغال بابطال مذهبهم وادحاض شبهتهم.

(١٥٨ب/س) فنقول وبالله التوفيق ان مذهبهم ان كل ما يريد الله تعالى احداثه في العالم يحدث في ذاته احداثه وتكوينه ويحدث ايضا ارادة حدوثه فيريد بارادات حادثة ويتكلم بكلام حادث في ذاته من جنس الحروف فيحدث بقوله كن كاف ونون ورزق برزق حادث.

(١) فلم : د س ف ق ، لم: ن (٣) فاما : ج د س ف ق ن، واما: ا (٤) للحق: للخلق: س (٥) فالمكون: ج د س ن، والمكون: ا ف (٦) لابمن: ف، لامن: ا ج د ق ن، لم: س (٩) الشيء نفسه: ا ج ف ق ن، الشيء لنفسه: س، شيء نفسه: د (١٣) بطلان: ا د س ف ق ن، وبطلان: ج. مقالتهم: ج س ق ن، مقالهم: ف، (١٣) شبهتهم: ج س ف ق، شبههم: ن (١٥) فيريد : د س ف ق ، ويريد: ن

ويزعمون ان الحوادث التى تحدث في ذات اللّه تعالى اضعاف المحدثات من الاجسام والاعراض اذ لاحدوث لشيء من اجزاء العالم الابقوله له «كن» وارادته لحدوثه وهما حادثان في ذاته ولاينعدم شيء من اجزاء العالم الا بقوله اِفْنَ او كُنْ معدوما، وارادته لعدمه وهما حادثان في ذاته فكانت الحوادث في ذاته اضعاف محدثات العالم. وكذا قالوا بحدوث مماسة في ذاته عند مماسة لما يماس من الاجسام وكذا عند رؤيته شيئا او سماعه صوتا يحدث فيه تسمّع وتبصّر بعدد المبصرات / (١٢٢ب/ق) والمرئيات ويسمونه سميعا في الازل لابسمع قائم بذاته بل بسمعيته يعنون به قدرته على التسمع وكذا / يسمونه بصيرا / بصريته لابصره (١١٥ب/ف) ثم تسمعّه وتبصّره محدثان. وكذا كان في الازل متكلما قائلا لا بقوله وكلامه بل بقائليته ومتكلميته وهما قدرته على القول والكلام.

فاما الكلام فهو يحدث عند تكلمه وكذا كان في الازل خالقا بخالقتيه ورازقا برازقيته وهما القدرة على الرزق والخلق. فاما الخلق والرزق فهما/ (٨٧أ/ن) يحدثان في ذاته هذا هو مذهب جمهورهم.

وهؤلاء يقولون انه عالم بعلمه وقادر بقدرته وحى بحياته ولا يقولون

(٣) له: ق ن، ـــ: ج س ف (٠) لحدوثه: د س ف ق، بحدوثه: ن (٠) لاينعدم شيء: ا ج ف ق ن، لاينعدم لشيء:د، ينعدم شيء:س (٤) افن:ا د س ف ق ن، ؟: ج (٥) الحوادث: ا ج د س ف، ق، الحوادث: فصامت الحوادث: ن (٥ــ٦) في ذاته اضعاف .... من الاجسام : ا ج د ف ق ن، ـــ: س (٥) محدثات: ا ج د ق ن، لمحدثات : ف (٦) من: ج د ف ق ن، في: ا (٧) بعدد: ا ج س ف ق، بعد: د ن. المبصرات: ا د س ف ق ن، ـــ: ج (٨) بسمعيته : ا ج د س ف ق، السمعيته: ن (٩) السمع: س ق ن، التسمع : ا ج، التسميع: د ف (٠) بصريته: ا د ن، ببصيريته: ب ج س ف ق.لابيصره: ا ج د س ف ق، ـــ: ن (١٢) عند: ا ج س ف ق ن، عنه: د (١٤) هذا: د ا ج س ف ق، وهذا: ن

هو عالم بعالمية وقادر بقادريته وحي بحييته لما ان العالمية والقادرية والحيية قدرة على العلم والقدرة والحياة وهذه الصفات لاتدخل تحت القدرة فلا تتصور عالمية ولا قادرية ولاحيية.

ومنهم من قال الخالقية معنى مخصوص به يكون الخالق خالقا وهي غير القدرة يقولون انه عالم بعالمية وقادر بقادرية وحي بحيية وهذه المعاني غير العلم والقدرة والحياة فيجعلونه عالما قادرا حيا بما ليس بعلم ولا قدرة (١٥٠أ/س) ولابحياة ولا يجعلونه عالما قادرا حيا بالعلم والقدرة والحياة / وهذا غاية الغباوة والضلالة.

(١٢٣أ/د) ثم بينهم اختلاف في جواز عدم ما حدث في ذاته من / المعاني. منهم من جوز ذلك وهذا هو القول بالتغير ومنهم من لم يجوز ذلك وهو القول باستحالة العدم على الحوادث. وكلا القولين باطل.

وللمتكلمين كلام كثير عليهم في ابطال كونه خالقا بالخالقية ومريدا بالمريدية وغير ذلك. اعرضنا عن ذلك مخافة التطويل واشتغلنا بابطال كون التكوين حادثا في ذاته وكونه محلا للحوادث. فنقول. وبالله التوفيق.

انا قد بينا قبل هذا ان ما كان متعريا عن الحوادث يستحيل اعتراء الحوادث عليه لانه ان كان متعريا لذاته فيستحيل بطلان التعري والذات باق. ويستحيل حدوث الحوادث مع وجود التعري لما في

(٢) وهاه: ا د س ف ق ن، هذه: ج (٤) به يكون: ا د س ف ق ن، يكون به: ج (٥) بعالمية... بقادرية ... بحيية: ج ف ق ن، بعالمه ... بقادرته ... بحيته: د س (٦) العلم: العالم: س. والعلم: بعد القدرة في: ن (٦) بما ليس بعلم ... قادرا حيا: د ف ق ن، —: س (٧) والحياة: ج د س ف ق ن، —: ا (١١) وكلا: د س ف ق ن، فكلا: ج (١٣) بالمريدية: د س ف ق ن، بمريدية: ا ج (١٣—١٤) واشتغلنا ... الحوادث: ج د س ف ق ن، —: ا

الاتصاف بالتعري عن الحوادث وبقيام الحوادث به من المضادة. ولو كان متعريا لمعنى ان لم ينعدم ذلك المعنى ففيه اجتماع الوصفين ايضا.
وان انعدم علم انه لم يكن قديما لاستحالة العدم عليه. واذا لم يكن قديما والذات لاتخلو عنه وعن هذه الحوادث فلم يخل عن جنس الحوادث. وهذا هو امارة الحدث. وبهذا عرفنا حدث العالم وبطلان قول اصحاب الهيولي. ولو جاز هذا في الصانع مع قدمه لجاز في الهيولي وفي جميع اجسام العالم. والقول بقدم العالم باطل فما كان / يوجبه او يساويه في دليل (١٢٣أ/ق) البطلان كان باطلا.

يحققه ان المعنى الحادث في ذاته اما ان يكون جائز العدم او يكون ممتنع العدم. فان كان جائز العدم ادى ذلك الى القول بتعاقب الحوادث عليه وهو من امارات الحدث/وان كان ممتنع العدم فهو ازلى لانه اذا كان (١١٦أ/ف) ممتنع العدم كان واجب الوجود. وما كان واجب الوجود فهو ازلي على ما مر قبل هذا. وفيه صحة قولنا ومناقضة قوله حيث جعل واجب الوجود حادثا ولان استحالة قبوله الحادث في الازل اما ان كان لذاته وذاته موجود واما أن كان لمعنى، / والعدم على ذلك المعنى ممتنع فاستحال (١٥٩ب/س) الان ايضا قبوله للحوادث. والله الموفق.

وظهر بهذا بطلان حدوث التكوين في ذاته تعالى وجاء من هذا ان الاقسام التى ينقسم اليها التكوين لو كان حادثا كلها ممتنعة فامتنع القول

(١) بقيام: د س ف ق ن، لقيام: ا (٣) علم: ا د س ف ق ن، علم ايضا: ج . قديما لاستحالة: ا د س ف ق ن، قديم اذ لاستحالته: ج (٥) قول: ج د س ف ق ن، —: ا (١١) امارات: ا ب، ج د س ف ن، امارة: ن (١٢) وما كان واجب الوجود: ا س ف ق ن، —: ج د (١٦) للحوادث : ا د س ف ق ن، للحادث: ج (١٧—١٨) حدوث التكوين ... فامتنع القول: ا ج د س ف ق، حدوث القول: ن

(١٢٦ب/ج) / بحدوثه لما مر أن في اثبات حدوثه اثبات امر ممتنع واثبات الممتنع محال واذا بطلت هذه الوجوه تعين القول بقدمه.

فان قيل انما يتعين بعض الوجوه عند ثبوت امتناع ماوراءه ان لو ثبت (١٣٤ب/د) ان هذا الوجه / ممكن. فاما عند ثبوت امتناعه فلا يتعين لمساواة سائر (٩٠ د/أ) الوجوه الممتنعة اياه. فلم قلت ان القول بقدم التكوين ممكن وليس بممتنع بل هو ممتنع لما مر انه قول مستحدث لاقائل به فى السلف.

ولان الخلق لو كان صفة له ازلية لصح ان يقال خلق في الازل كما يصح ان يقال علم وقدر ولانه لو كان في الازل موجودا لكان العالم مكونا مخلوقا لان سبيل الخلق ان يتعلق بالمخلوق وسبيل التكوين ان يتعلق بالمكون كما ان العلم لما كان يتعلق بالمعلوم، وكذا القدرة بالمقدور وهما كانا ازليين صح المعلوم والمقدور في الازل ولو كان العالم مكونا مخلوقا في الازل (٨٧ب/ن) لثبت القول / بقدم العالم لان المكون المخلوق لن يكون الا الموجود. فاما المعدوم فلا يكون مكونا ولا مخلوقا بخلاف المقدور والمعلوم. فان المعدوم يوصف بذلك فعلى هذا كان القول بقدم التكوين قولا بقدم العالم الذى ثبت حدوثه بالدلائل الضرورية ولان القول بوجود التكوين ولا مكون اثبات العجز وهو محال على الله تعالى.

فيجاب عن هذا الكلام بان يقال نعم.الامر كما زعمتم ان تعيين وجه من الوجوه لا يمكن عنه امتناع غيره من الوجوه الا بعد اثبات امكانه

(١) ان في: د س ف ق، من ان: ا ج ن (٤ــ٥) فاما عند...التكوين ممكن: ا ج د س ف ق، ـــ: ن. مستحدث: ا ج د س ف ق ، يستحدث: ن (٦) في: ا ج د س ف ق، من: ن (٨) ولانه: ج س ف ق ن، لانه : ا د (٩) مخلوقا: ا ج ف . ن، مخلوقا في الازل: د (٩ــ١١) لان سبيل ... مخلوقا في الازل: ا ج د ف ق ن، ـــ: س

وانصفتم حيث طالبتمونا باثبات الامكان ونحن لانرضى بذلك بل نزيد عليه.

ونقول ان القول بقدمه واجب. وذلك لان الله تعالى تمدّح بقوله تعالى: / هُوَ اللّٰهُ الْخَالِقُ الْبَارِىءُ الْمُصَوِّرُ (١) كما تمدح بقوله / هُوَ اللّٰهُ الَّذِى (١٥٠أ/ب) لاَ اِلٰهَ اِلاَّ هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلاَمُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ (١٣٣ب/ق) (٢). ثم زوال ما به التمدح يوجب نقصا اذ لاشك ان الذات عند استحقاق المدح / يكون اكمل منه عند انعدام استحقاقه والنقص من (١٦٠أ/س) امارات الحدث ولهذا لايجوز عليه شيء من صفات النقص. اذ النقص من حيث الذات كما هو دليل الحدث فكذا النقص من حيث الصفات. اذ ذات ماكما لايقتضى نقصه من حيث الذات/لايقتضى نقصه من حيث الصفات. (١١٦ب/ف)

وكما ان نقصه من حيث الذات يثبت باثبات غيره فيه ليدل على / كونه (١٢٧أ/ج) تحت قدرة الغير ويستدل بنقصه على كمال من هو قادر عليه. فكذا في النقص الثابت من حيث الصفات فمن لم يجعله خالقا رازقا بارئا مصورا في الازل فقد زعم ان الله تعالى في الازل كان انقص منه الآن والنقص من امارات الحدث.

فاذن اثبت في القدم دليلَ حدثِ الله تعالى جل ربنا عن ذلك وتعالى فكان الله تعالى على / زعم هذا القائل في الازل محدثا وكون الأزلى (١٣٥أ/د)

(١) طالبتمونا: د ف ق ن، طلبتموونا: س (٠) نزيد: ج د س ف ق ن، نرد: ا (٢) القول: ج د س ف ق، القدم: ب ن (٤) ١ــ الحشر ٢٤ (٠) هو الله ... بقوله: ا ج س ف ق ن، ــ : د (٥) ٢ــ الحشر ٢٣ (٥) نقصا: ا د س ف ق ن، نقضا: ج (٧) اذ النقص: ا ج د س ف ق ، ــ: ب ن (٨ــ٩) كما هو دليل: ... من حيث الذات: ا ج د س ف ق، ــ: ن. الذات: ج د س ف ق، او ذات: ا (١٠) باثبات: ح د س ف ق ن، بان : ا. غيره: د ف ق ن، عدم: س (١١) يستدل: ا ج د س ف ق، ليستدل: ب ن (١٢) رازقا: د س ق، ــ: ا ج ف ن (١٣) الآن ــ: س (١٥) فاذن اثبت: ب جـ د س ف ق، واذا ثبت: أ ن (١٦) فكان: ا د ف ق ن، وكان: ج س

محدثا محال. وكون ذات واحد محدثا قديما ممتنع.

ولانه لوصار خالقا بخلق حادث لصار بوجود المخلوقات ممدوحا فحصل له التمدّح بغيره لابنفسه فكان محتاجا الى وجود ذلك الغير ليدفع به نقصه. اذ الحاجة ليست الا نقص يرتفع بالمطلوب وينجبر به.

ولانه لو كان كذلك لصار بفعله جالبا الى نفسه نفعا مكتسبا ما يستفيد به مدحا ورفعة وكمال درجة وجلال قدر. وهذا كله من امارات الحاجة ودلائل النقص وسمات الحدث وكل محدث مخلوق لاخالق فاذن كان الخالق عندهم مخلوقا.

ولانه تعالى لو لم يكن خالقا ثم صار خالقا وقد مر ان استحقاق الوصف
(۹۱أ/أ) اما ان / يكون بصفة قائمة بالذات او بصفة راجعة الى الذات. وصفة الخلق ليست براجعة الى ذاته بل هي قائمة وراء ذاته بالاجماع. فلو لم تكن قائمة بالذات لم يكن مستحقا اسم الخالق بها على ما بينا.

ثم اذا صار خالقا صار لقيامه به فيصير متغيرا عند صيرورته خالقا اذ الذات بحدوث صفة فيه لم تكن ثابتة، تتغير عما كان عليه والتغير من
(۱٦٠ب/س) امارات / الحدث. فاذا يصير مخلوقا عند صيرورته خالقا وصار من يعبد الخالق عابدا لمخلوق وهذا كله محال.

والذى يحققه ان من يجوز عليه الفعل لاينتفى عنه الفعل الاعن عجز.

---

(۳) به نقصه: ا ج د س ف ق، بنقصه: ن (٤) نقص (كذا فى النسخ الاتية: ب ج ن، ونقصٌ مشكول فى النسخ الآتية: ا س ف ق) (۷) الحدث : ا د س ف ق ن، الحدوث: ج (۱۱) هي قائمة: د ق، هو قائمة: س، هي: ا ج ف ن. (۱۲) مستحقا ج د س ف ق ن، يستحقا: ا (۱۳) به: ا ج د س ف ق، ـــ: ن (١٤) ثابتة: ا ف ق ن، قائمة: د س باينة: ج. (۰) تتغير: ا د س ف ق ن، بتغير: ج (١٦) لمخلوق: ا د ف ق س ن، للمخلوق: ج (۱۷) ينتفي: د ف ق ن، ينفي: س

فاما بدون العجز فلابد من ان يكون فاعلا فعلا مّا والشاهد دليل الغائب فلو كان الفعل عن الباري جل وعلا منتفيا في الازل للزم عجزه في الازل وهو محال. فدلت هذه الدلائل ان كون التكوين قائما بذات الباري جل وعلا في الازل كان واجب الوجود / ثم في الدلائل الاستقرائية اذا امتنعت (١٢٤أ/ق) الاقسام كلها وتعين قسم الا مكان / تعين للثبوت ولو استوت الاقسام (١٢٧ب/جـ) في / الامكان وتعين قسم للوجوب كان هو المتعين للثبوت لرجحانه على (٨٨أ/ن) غيره من الاقسام فاذا امتنعت الاقسام كلها فيما نحن فيه وتعين القسم الباقي للوجوب كان هو الثابت ضرورة.

ثم نقول لهم لو لم يكن ما ذكرنا من وجوب وجود التكوين قائما بذات الباري تعالى في الازل كان ثبوت الامكان كافيا لتعينه للثبوت. ودليل الامكان دفع ما ذكرتم / من الشبه وهي كلها مندفعة فاسدة. فلا بد (١١٧أ/ف) من ان نشتغل ببيان بطلانها في انفسها فنقول. وبالله التوفيق.

اما مازعموا ان هذا قول حادث لااصل له في السلف ولاقائل به من الائمة فقول باطل صدر عن الجهل / بمذاهب السلف وذلك ان أبا جعفر (١٣٥ب/د) الطحاوي رحمه الله وهو ما لايخفى درجته وعلو رتبته في معرفة اقاويل سلف الامة على العموم ومعرفة اقاويل اصحاب ابي حنيفة رحمه الله على الخصوص. قال في كتابه المسمى بالعقائد الذى افتتحه: فقال:

---

(١) بدون: ا د س ف ق ن، عن دون: ج (٣) قائما: ا ج د س ف ق، كان قائما: ن (٥ـ٦) قسم الامكان ... في الامكان: ا ج ف س ق ن، ـــ: د.الامكان: جـ ق ن، للامكان: س ف. (٩) نقول: ج د س ف ق، ـــ: ن (١٠) لتعينه: ا ج د س ف ق، لتعيينه: ن، دفع: ج د س ف ق، وقع: ن (١١) الشبه: د س ف ق ن، الشبهة: ج. فلابد: د س ف ق ، ولابد: ج ، ولانه: ا. ولا: ن. هي: د س ف ق، ـــ: ن (١٣) قول: ا د س ف ق ن، قوله: ج. به: ج د س ف ق، ـــ: ن. له: ا. (١٤) الائمة: ا د س ف ق، (١٦) سلف الامة: ج . سلف الائمة: ج د س ف ق ن، السلف للامة: ا

صح عندى مذهب فقهاء الملة ابي حنيفة النعمان بن ثابت وابي يوسف يعقوب بن ابراهيم وابي عبد الله محمد بن الحسن الشيباني رحمهم الله.

ثم شرع في بيان اقاويلهم الى ان قال: ومازال بصفاته قديما قبل خلقه ولم يزدد بكونهم شيئا لم يكن قبلهم من صفته. ثم قال: له معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالق ولا مخلوق. واراد بقوله قبل خلقه اي قبل مخلوقاته. الاترى انه قال ولم يزدد بكونهم شيئا ولم يقل بكونه ولانه لو اراد به صفة الخلق لم يقل ولم يزدد.

وفي هذا ايضا اشارة الى الدليل في المسألة وهو ما بينا انه لايجوز ان يستفيد بالمخلوقين صفة مدح فان قولاً كان ابو حنيفة رحمه الله وكبار (١٦١أ/س) اصحابه قائلين به مع / تبحرهم فى انواع العلوم وتقدم زمانهم لحقيق ان لاينسب الى الحدوث بعد الاربع مائة من سنى الهجرة وجهالة من نسبه الى ذلك ظاهرة.

ثم ان ائمة اصحاب ابى حنيفة رحمه الله تعالى السالكين طريقته في الفروع والاصول الناكبين عن الاعتزال في جميع ديار ماوراء النهر وخراسان من مرو وبلخ وغيرهما كلهم في قديم الزمان كانوا على هذا المذهب.

(٩١ب/أ) وائمتنا بسمر قند الجامعون بين علم الاصول والفروع / الذابون عن حريم الدين المناضلون عنه الذين طهرّ الله تعالى بسبب غزارة علومهم (١٢٨أ/ج) وتبحرهم في علم الكلام وصلابتهم في الدين وتشددهم على / اهل البدع (١٢٤ب/ق) والضلال هذه الديار عن اوضار اهل / الزيغ والبدع عامة كانوا على هذا الرأى من لدن ايام الشيخ ابى بكر احمد بن اسحاق بن صَبِيح

(٣) وما: ا د س ف ق ن، ما: ج. رحمهم الله: رضي الله عنهم: س ف ق (٤) صفته: ج، صفة: ا د س ف ق ن (٥) الخالق: جـ س ن، الخالقية: ف ق (٧) ولم: د س ف ق، لم: ا ج ن (٨) وفي: ا س ف ق ن، في: ج د. المسألة: مسألة: ن (٩) فان (وان: ا) قولا: ا د س ف ق ن، وان: ح (١٨) تشددهم: د س ف ق، نشديدهم : ن

الجُوْزجَانِي رحمه الله تعالى صاحبُ أبى سليمان الجوزجاني تلميذ محمد بن الحسن رحمة الله عليهم وكان في انواع العلوم على الخصوص والعموم في الذروة العالية والرتبة السامية.

ومن رأى تصانيفه ككتاب الفرق والتمييز وكتاب التوبة وغيرهما يعرف جلالة قدره الى زماننا هذا. ومن كان صاحب تلميذ محمد بن الحسن رحمه الله كيف يكون ناشئا بعد الاربعمائة ثم تلميذه الشيخ ابو نصر احمد بن العباس بن الحسين بن جَبَلة ابن غالب بن جابر بن نوفل بن عياض بن يحي بن قيس بن سعد بن / عباده الانصارى رحمه الله سيد (١٢٦أ/د) الخزرج كان على هذا الرأى وهو الذى استشهد في ديار الترك في ايام نصر بن احمد الكبير اذ كان يداوم على جهاد اعداء الله الكفرة / وكان (١١٧ب/ف) من اشجع اهل زمانه واربطهم جأشاً واشدهم شكيمة وكان في العلم بحرا لايدرك قعره.

إماما في الفروع والاصول لايدانيه غيره ومن نظر في كتابه المصنف في مسألة الصفات وما اتى به فيه من الدلائل على صحة قول اهل الحق وبطلان قول المعتزلة / والنجارية يعرف تبحره في ذلك. (١٦١ب/س)

وحكى عن الشيخ ابي القاسم الحكيم السمر قندي / رحمه الله انه قال (٨٨ب/ن) ما اتى الفقيه ابا نصر العياضي احد من اهل البدع والاهواء واولى الجدل والمراء في الدين باية من القرآن يحتج بها عليه لمذهبه الا تلقّاه مبتدهاً بما يفحمه ويقطعه.

وحكى ان رياسة العلماء والدرس كانا اليه وهو من ابناء عشرين سنة.

---

(٢) الرتبة: ا ج د ف س ق، الراتبة: ن (٤) يعرف: س ف، لعرف: ق، عرف: جـ ن (١٠) وكان: ا ج د س ق ن، فكان: ف. الترك: ج د س ف ق ن، المعرك: ا (١١) اشدهم: د س ف ق، اسندهم: ن (١٤) به: ا ح د س ف ق ـــ: ن (١٥) بطلان: ا ج د س ف ق، اطل: ن (١٥) يعرف: ا د س ق،لعرف: ف، عرف: ج ن (١٧) العياضي: ا ج د س ق، العباسي : ن (١٧) الجدل: د س ف ق، الجدال: ا ج ن (١٩) يفحمه : ا د س ف ق ن، يقحمه: ح (٢٠) كانا: ا د.س ف ق ن، كلها: ح. ابناء: ا ج د س ن، ابن : ق

وحكي انه لما استشهد خلّف اربعين رجلا من اصحابه كانوا من اقران الشيخ ابي منصور الماتريدى رحمهم الله والشيخ الحكيم ابى القاسم ثم ابناه الامامان ابو احمد وابو بكر وهما ممن لايبلغ الوصف وان اطنب فيه غاية فضلهما وكنه قدرهما وقد قال الشيخ ابو حفص العِجْلى البخاري حافد الشيخ ابي حفص الكبير رحمه الله وهو كان صدر فقهاء ماوراء النهر وخراسان، الدليل على صحة مذهب ابي حنيفة رحمه الله تعالى ان ابا احمد العياضى يعتقد مذهبه وهو ما كان ليعتقد مذهبا باطلا.

وروي عن الشيخ ابى القاسم الحكيم رحمه الله انه قال ما خرّجت (١٢٨ب/ج) خراسان ولاماوراء النهر منذ مائة سنة مثل الفقيه ابى احمد العياضى رحمه اللّه علماً وفقهاً ولساناً ويداً / وبياناً ونزاهة وعفة وتقاً. فقيل له يرحمك الله ومن كان يضاهيه قبل هذه المأة السنة فجعل يذكر طبقات العلماء والفقهاء والبلغاء والفصحاء بها الى يومه فلم يجد في (١٢٥أ/ق) كافتهم ممن يقْرَن به فيماثله او يقاس / به فيعادلَه.

وكذا اخوه ابو بكر كان يدانيه فى انواع العلوم واسباب (٩٢أ/أ) الشرف والفضل وهو الذى اوصى اهل سمر قند / عند انقضاء اجله ان يتمسكوا بمذهب السنة والجماعة ويتجانبوا الاهواء (١٥٢ب/ب) والبدع خصوصا الاعتزال. وجمع المسائل / العشر التى هى أصول المسائل الخلافية بيننا وبين المعتزلة وهى المعروفة بالمسائل العشر (١٢٦ب/د) العياضية. وقبل هذه الطبقة / كان القاضي ابو عبد الله محمد بن

(١) لما: ح د س ف ق ن، ـــ: ا (٢) الماتريدي: ا ج ن، ـــ: د س ف ق (٢) الحكيم: ا ج د س ف ق، الحاكم: ن (٤) البخاري: د س ف ق، ـــ:ن (٥) حافد: ج د س ف ق ن، جاء مد: ا، (٧) ليعتقد: ج د س ف ق، يعتقد: ا ن (٨) ابي: ا ج د س، ف ق، ـــ: ن (١٤) كان: د س ف ق ن، كل: ج، ـــ: ا (١٦) ان: ج د س ف ق ن، بان: ا (١٦) والجماعة ـــ: ن. بمذهب ا ج: بمذاهب: د س ق، بمذهب اهل: ن (١٧) جمع: د س ف ق ن، جميع : ا ج

أسلم بن مسلمة بن عبد الله بن المغيرة بن / عمرو بن عوف بن حاضر (١٦٢أ/س) الأزدى على هذا الرأى وكان على قضاء سمرقند في ايام نصر بن احمد الكبير وهو الامير نصر بن احمد بن اسد بن سامان.

ثم انه توفي يوم الاثنين لثماني عشرة مضت من شهر ربيع الاخر من شهور سنة ثمان وستين ومائتين. وصير الامير نصر بن احمد ابنه اسماعيل على المظالم مكان ابيه يوم الاربعاء بعد وفاة ابيه بعشرة ايام.

ومن هذه الطبقة بسمرقند ابو بكر محمد بن اليمان السمرقندي صاحب كتاب معالم الدين وكتاب الاعتصام وغيرهما من الكتب في الكلام /. (١١٨أ/ف) وله كتاب في الرد على الكرامية من رآه عرف تبحره في الكلام وجلالة قدره في العلم باصول الدين. وظني انه اول من رد مذاهب الكرامية اذ كانت نبغت في زمانه.

وبعد هؤلاء، الفقيه ابو سلمة محمد بن محمد صاحب كتاب جمل اصول الدين وكان تخرج على الفقيه ابى احمد العياضى رحمه الله واخذ منه الفقه والكلام. والشيخ ابو الحسن الرستغفنى رحمه الله صاحب كتاب ارشاد المهتدى وغيره من الكتب في الكلام وكتاب الزوايد والفوائد في اصناف العلوم ولو لم يكن فيهم الا الامام ابو منصور الماتريدي رحمه الله الذي غاص في بحور العلوم فاستخرج دررها واتى حجج الدين فزين بفصاحته وغزارة علومه وجودة قريحته غررها حتى امر الشيخ ابو القاسم الحكيم

(١) مسلمة: ا ج س ف ق ن، سلمة: د (٣) الكبير وهو الامير نصر بن احمد ـــ : س (٦) المظالم: د س ف ق، الظالم: ن. وصير: ا ج س ف ق ن، فصير: د (٩) في: ا ج د س ف ق، ـــ: ن (١٠) العلم: د س ف ق، العلوم: ن (١١) اذ: ج د ف ق ن، اذا: ا س. نبغت: ج س ف ق (اى خرجت: هامش س، النبوغ اشكار اشد ن: هامش ق)، نعت: د، نبعت: ن (١٣) اصول الدين: ا ج د س ف ق، الاصول: ن (١٤) ارشاد: ج د س ف ق ن، الرشاد: ا (١٥) غيره: ا ج د س ق ن، غير ذلك: ف (١٦) الماتريدي: ا ج (١٧) غاص: د س ف ق ن، غاض: ج، عام: ا. دررها: د س ف ق ، درها: ن. (١٤) الرستَنْفَنى: ف مشكولاً ومنقوطاً.

ان يُكتب على قبره حين توفى رحمه الله هذا قبر من جاد العلوم بانفاسه
واستنفد الوسع في نشره وإقباسه فحُمدت في الدين اثاره واجتُنِى
(١٢٩أ/ج) من عمره ثِماره فرحمه الله وهو الذى / تخرّج عليه الفقيه ابو احمد
العياضي في انواع العلوم والشيخ ابو الحسن الرستغفني رحمهما الله وغيرهما من
(١٥٢ب/ب) العلماء المتبحرين في العلوم الملية لكان كافيا. وعن ثلب / رأى هو عليه
لذوى العقول والدين زاجرا.

(١٦٢ب/س) / ومن رأى تصانيفه ككتاب التوحيد وكتاب المقالات وكتاب رد اوائل
(١٢٥ب/ق) الادلة للكعبي وكتاب رد تهذيب الجدل للكعبي وكتاب بيان وهم المعتزلة/
(١٣٧ب/د) ورد كتاب الكعبي في وعيد الفسّاق وردّ / الاصول الخمسة لابي عمرو
الباهلي ورد كتاب الامامة لبعض الروافض وكتابيه في الرد على القرامطة
يرد في احدهما اصول مذاهبهم وفي الآخر فروعها، وكتابيه / في اصول
الفقه احدهما المسمى بمأخذ الشرائع والاخر المسمى بالجدل الى غير ذلك
من الكتب ووقف على بعض ما فيها من الدقائق وغرائب المعاني واثارة
الدلائل عن مكامنها واستنباطها عن مظانها ومعادنها واطلع على ما راعى
من شرائط الالزام والالتزام وحافظ من اداب المجادلة الموضوعة لفسخ
عقائد المفترّين بافهامهم وقرن بكل مسألة من البرهان الموضوع لافادة
ثلج الصدر وبرد اليقين لعرف انه المخصوص بكرامات

---

(١) جاد: جاز: ق هامش نسخة. (٢) الوسع: د س ف ق ، العمر: ن. افباسه: ب ج ف، اقتباسه: د س ف، اتباسه: ب ج ف، اقياسه: ا ن، (٥) ثلب: ب ا د س ف ق ن،تلبث: ح، عليه: ا ج س ف ق، علمية: د، ـــ: ب ن (٨) ٢ـــ للكعبي: ا د س ف ق ن، ـــ: ج.بيان ـــ: ن فقط (٩) ابي عمرو : ا ج د س ف ق، لابى عمر: ن (١٠) كتابيه: ا ج د س ف ق، كتابته: ن (١١) كتابيه: ا ح د س ف ق، كتابته: ن (١٤) مظانها: ا ج س ف ق ن، ـــ: د (١٦) المغترين: ا ج د س ف ق، المعتزلة: ن. بكل: ا د س ف ق ن، تلك: ج (٠) الموضوع: ا د س ف ق ن، الموضوعة: ج. الصدر: ا د س ف ق، الصدور: ج ن. (١٦) لعرف: ا د س ف ق ن، يعرف: ج

ومواهب من الله تعالى المؤيد بمواد التوفيق ولطائف الارشاد والتسديد من الغني الحميد.

وان ما اجتمع عنده وحده من انواع العلوم الملية والحكمية لن يجتمع في العادات الجارية في كثير من المبرّزين المحصّلين ولهذا كان استاذه الشيخ ابو نصر العياضي رحمهما الله تعالى لايتكلم في مجالسه ما لم يحضر الشيخ ابو منصور رحمه الله وكان كلما رآه من بعيد نظر اليه نظر المتعجب/ (١١٨ب/ف)
وقال: وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ (١) وكتابه المصنف في تأويلات القرآن كتاب لايوازيه في فنه كتاب بل لايدانيه شيء من تصانيف من سبقه في ذلك الفن.

وما احسن ما قال بعض البلغاء الكتاب في وصفه رحمه الله تعالى في كتاب. فقال: كان من كبراء الائمة واوتاد الملة وكتابه في تفسير القرآن فتق عن المشكل اكمامه وقشع عن المشتبه غَمامه وابان بابلغ الوصف واتقن الرصف احكامه وحلاله وحرامه لقّاه الله تحيته وسلامه.

وممن كان على هذا المذهب الشيخ ابو القاسم الحكيم رحمه الله وهو ممن ارتضاه الامة بأسرها واطبقت الالسنة على الثناء / عليه واتفقت الافئدة (١٢٩ب/ج)
/ على التعظيم والاجلال له وقد كان جمع الى ما كان تبحر فيه من الكلام (١٦٣أ/س)
والفقه ومعرفة تأويل القرآن علومَ المعرفة والمعاملة وبلغ

(٢) الغني: ج د س ف ق ن، الغن: ا (٣) وان: د س ف ف، فان: ن. وحده: ا د س ف ق ن، ـــ: ج (٥) لن: ا ج س ف ق ن، لم: د (٤) المحصلين: د س ق، المختصين: ا ج ف. ابو نصر. ابا نصر: س (٦) كلما: ا ج د ف ق، كل ما: س، كل مر: ن (٧) ا لقصص ٦٨ (١٠) البلغاء: ا د، بلغاء: ج س ق ن، (١١) في كتاب: د س ف ق، ـــ: ن (١١) كبراء: ج د س ف ق ن، كبر: ا. الملة: ا ح د س ف ق ، الامة: ن (١٣) لقاه (بتشديد القاف): ا ج د س ف ق عن المشتبه: المشبهة: س، المشبه : ح (١٤) ممن: ا ج س ق ن، من: د ف (١٥) اتفقت: ح د س ف ق ن، انعقدت: ا

في ذلك مبلغا سار بذكره الركبان قربا وبعدا. وغورا ونجدا واثاره في الدين مشهورة ومشاهدة معروفة مذكورة ومساعيه عند اولى العقل والدين مشكورة ولو استقصيت في ذكر من كان على هذا المذهب من ائمة بخارى وجميع ديار ماوراء النهر الى اقصى ثغور الترك وائمة مرو وبلخ وأبنتُ عن جلالة اقدارهم وتبحرهم في اصناف العلوم لطال الكتاب وقصرت عن بلوغ المراد.

(١٣٧ب/د) و / اكثر من ذكرت من قدماء هؤلاء كانوا ماتوا قبل ثلاثمائة وكثير (١٢٦ب/ق) منهم ماتوا فيما بين ثلاثمائة / الى ثلاثمائة وثلاثين وثلاثمائة واربعين.

ووفاة الاشعرى كانت في سنة اربع وعشرين وثلاثمائة.

وتوفى الشيخ ابو منصور رحمه الله بعد وفاة الاشعري بقليل والشيخ ابو القاسم الحكيم رحمه الله فيما اظنه مات سنة خمس وثلاثين.

فهؤلاء كانوا من طبقة الاشعري ومن تقدم من استاذيهم واستاذي استاذيهم ماتوا قبله بزمان طويل فكيف يرد هذا القول بحدوث العهد ويقبل ما تفرد به الاشعري من الاقاويل بهذا العيب لولا التعنت هذا مع ان اكثر رجال الصوفية الذين كانت بحور علومهم زاخرة وكراماتهم فيما بين الخلق ظاهرة كانوا على هذا المذهب

---

(٣) من كان: ا ج د س ف ق، ما كان: ن (٥) اقدارهم: ا ج د س ف ق ، قدرهم: ن (٦) الكتاب: ج د س ف ق، الكلام: ن (٦) وقصرت عن بلوغ المراد: ج د س ف ق، ـــ: ا ن (٧) من ذكرت : ا ج س ف ق ن، ما ذكرت: د (٨) فيما: ا ج س ف ق ن، ما : د. بين ـــ: ج. (٨) الى ثلاثمائة: ا س ف ق ن، ـــ: ج د (١٢) ومن تقدم من (من ـــ: ج ا) استاذيهم: ا ج د س ف ق، ـــ: ن (١٣) بحدوث العهد : ا د س ف ق ن، محدوث العمل: ج (١٤) العيب: ا د ف ق ن، المغيب: س ، العيب او لى: ج. اكثر: جميع: ا، ـــ: ج (١٦) الخلق: ا ج د س ف ق، الخلائق: ن

ذكر هذا المذهب عنهم الشيخ العالم ابو بكر بن ابي اسحاق البخاري الكلاباذى رحمه الله فيما حكى من مذاهبهم وعقيدتهم في كتابه المسمى بالتعرف لبيان مذهب التصوف وهو / الموثوق به فيما يروى والعدل (٨٩ب/ن) فيما يحكى ومن عرف سداد طريقته وصفاء عقيدته وعفّته ونزاهَته وصلابته في الدين وامانتّه لعرف انه لايروى عن احد شيئا / الا بعد (١٥٣ب/ب) تثبت ويقين واندفاع الشك والريبة. ومذهب من كانت حاله هذه لحقيق ان لاينسب الى حدوث عهد ولا يُعزَى الى من لاحظ له من العلم ولايُقرن بمقالة القائلين / بقدم العالم. مع ان هذا ليس من باب معمر (٩٣أ/أ) / عن الزهري وعروة عن عائشة رضى الله عنها. (١٦٣ب/س)

انما المعول عليه ما تمهد من الاصول ورجح من العقول / وقوى من (١١٩أ/ف) البراهين والحجج وتايد من الدلائل والعلل وقد فرغنا عن بيان ذلك كله على وجه / لايبقى للخصوم بعد الوقوف عليها الا الانقياد للحق (١٣٠أ/ج) والاقتراف بسمة العناد والمكابرة والله ناصر ما ارتضاه دينا للعباد وان رغم انف اهل الزيغ والعناد ثم العجب كل العجب ان قوما يدعون الفراهة فى علم الكلام والتبحر فى معرفة الدلائل يزعمون

(١) ذكر هذا المذهب: ق د ف، ذكر هذا: ن، ـــ: س. ابي اسحق : ا ج ق ن، اسحق: د س ف (٢) الكُلا ذى (بضم الكاف فى) ق (٢) مذاهبهم: د س ف، مذهبهم: ن ق (٣) بالتعرف: ا ج د س ف ق، المعرف: ن (٣) والعدل: د س ، العدل: ا ج ف نق (٤) وعفته: ا ج د س ف ق،ـــ: ن (٦) يقين: ا ج د س ف ق تفنن: ن . (٦) من: د س، ـــ: ا ج ف ق ن، (٨) بمقالة: ج د س ف ق ن، لمعاله: ا (١٠) المعول: ا د س ف ق ن، المعقول: ج. العقول: د س ف ق، المعقول: ج ن. رجح: ا د س ف ق ن، ترجح: ج (١١) تايد: ا د س ف ق ن، تاد: ج (١١) بيان: ا د ج س ف ق ،ـــ: ن (١٢) للحق: ا ج د س ف ق، الى الحق: ن. ا ـــ و: س ن، و:ق(١٣) الاقتراف: س ف ق، الافتراق: ن، لافتراد: جـ (١٤) رغم انف (انف ـــ: ن): ا د س ف ق ن، زعم انه : ج. وان: و: د. دينا: ا د س ف ق ن، ربنا: ج (١٥) الفراهة: ا ج د س ف ق، الفراعة: ب ن

ان القول بقدم التكوين يؤدى الى القول بقدم المكونات مع علمهم ان ما تعلق وجوده بسبب من الاسباب فهو المحدث لا القديم.

لان القديم هو المستغنى في وجوده عن غيره فما لم يستغن عن غيره وتعلق وجوده به كان محدثا ضرورة والمكَون وجوده بالتكوين فكيف يكون قديما.

يحقق هذا انا جميعا ندعى على القائلين بقدم العالم المعلِّلين لذلك بقدم ما تعلق وجود العالم به من ذات الباري جل وعلا اوصفة من صفاته (١٣٨أ/د) المناقضة حيث ادعوا قدمه مع تعلق وجوده / بغيره.

وهذا الذى قرن هذا القول بمقالة برقلس قال في الرد عليه انكرنا قوله (١٢٦ب/ق) لانه قول متناقض في نفسه / لانه بقوله العالم قديم ينفى ان يكون له صانع وبقوله له صانع ينفي ان يكون قديما.

ونحن بقولنا العالم له صانع ابينا قدمه وبقولنا انه محدث وانه غير مستغني في وجوده عن غيره بل تعلق وجوده بغيره ادعينا حدوثه فاين التناقض واي شيء يوجب القول بالقدم لولا الجهل والحماقة.

ثم نقول للكرامية ان التكوين الحادث في ذات الله تعالى الذى تعلق حدوثه بالقدرة أقديمة عندكم القدرة ام حادثة؟ فان قالوا حادثة فقد تركوا مذهبهم ووصفوا الله تعالى في الازل بالعجز.

---

(٤) ضرورة: ا ح د س ف ق، صورة: ن (٨) بغيره: ا ج د س ق ن، لغيره: ف (٩) برقلس: ق، ابرقلس: د س ف، ابن قلس: ا ح ن. قال (الاشعري: ق بين السطور): ح د ف ق، قلنا: س (١١) ينفي: د س ف ق، فنفى: ج، تيقن: ا (١٢) ابينا: د ف ق س، اثبتنا: ج ن، اسا: ا (١٥) للكرامية: ا ب د س ف ق، للكرامية لعنهم الله: ن. الذي: ا ح س ف ق، ـــ: ن (١٦) ٢ـــ القدرة: ا د س ف ق ن، ـــ: ج

وهو من امارات الحدث / فجعلوه في الأزل مقرونا بسمات (١٦٤أ/س) الحدث. فان كان محدثا فقد أثبتوا حدوث الصانع مع انه قول متناقض. اذ القول بالحدوث في القدم محال. ولو كان قديما مع اقتران سمات الحدث به لكان العالم ايضا قديما وان اقترنت به سمات الحدوث مع ان هذا ابطال دليل الحدوث وحيث اثبتوا القدم مع دليل الحدث.

فان قالوا القدرة ازلية. قيل لهم هل اوجب قدمها قِدم ما تعلق وجوده بها.

فان قالوا نعم. فقد اقروا بقدم التكوين وتركوا مذهبهم. وان قالوا لا. ابطلوا كلامهم ان قدم ما يتعلق به وجود العالم يوجب قدم العالم.

وكذا المعتزلة والنجارية/يقولون العالم مقدور الله تعالى وهو قادر لذاته (١٣٠ب/ج) وإن تعلق وجوده بذاته الذى هو قادر به فقد اقروا على قضية كلامهم بقدم العالم اذ ذاته قديم وان امتنعوا عن القول بقدمه ابطلوا دليلهم.

فإن قالوا وجود العالم غير متعلق بذاته ولاصفة لله تعالى يتعلق بها وجود العالم، فاذا وجود العالم لابالله تعالى. وما لاتعلق لوجوده بغيره فهو قديم فاذا هم القائلون بقدم العالم.

ويقال لبشر بن المعتمر:/إن التكوين الحادث الذى يتعلق وجود العالم (١١٩ب/ف) به لما جاز وجوده بلا محدث زمانا لم لم يجز وجوده بدونه أزمنة.

---

(٢) فان: ق ن د ف، وان: س (٣) القدم: د ف ق ن، العدم: س (٤) الحدوث: د س ق، الحدث: ف ن (٦) فان: د س ف ق، وان: ن. هل: ج د س ف ق ن، هذا: ا (٨) به وجود العالم: وجود العالم به: ج. لا: ــ: ا. ان: وان: ا (١٠) قادر به: ا ن د س ف ق، قادر: ج وان: جـ س ف ق، فان: ن (١٢) ولا: ا د س ف ق ن، فلا: ج فإن: س ف ق، وان: جـ ن (١٣) لابالله: ا د س ف ق ن، ولم يتعلق بالله: ج. تعلق لوجوده: ا د س ف ق ن، يتعلق وجوده: ج

(٩٠أ/ن) وهلاّ دلك وجوده زمانا في حال عدم / المكون على انهما ليسا من المتلازمين لامحالة. واذا جاز خلو التكوين الحادث عن اتصال المكون به لم لايجوز خلو التكوين القديم عن المكون؟ ثم ننتقل الى الاشعرية.

فنقول لهم أ ليس حدوث العالم كان بخطاب كن اذ اقررتم باجمعكم ان الله تعالى خلق العالم بخطاب كن على ما سبق من تقرير مذهبكم في ذلك فان قالوا نعم ولابد منه.

(١٣٨ب/د) قيل فاذا انتم على زعمكم / واقتضاء كلامكم قائلون بقدم العالم حيث اثبتم تعلقه بما هو قديم في نفسه فان اقروا به كفروا والتحقوا بالدهرية
(١٦٤ب/س) وان انكروا / ابطلوا كلامهم. فزعم هذا الذى ذكر قولنا مع قول برقلس حيث اورد هذا الكلام على نفسه وقال ان قوله كن اخبار عن قول ازلي لله تعالى يحصل به التكوين ولسنا نأبى ان يكون لله تعالى كلام ازلي بل نوجبه ايجابا لامحالة وانما انكرنا عليكم فعلا ازليا.

قال الشيخ الامام الاجل ابو المعين رضى الله عنه ولست ادرى اى كلام هذا وبأى طريق ننفصل عما نلزمهم ولو لا الغفلة والحماقة او الوقاحة وقصد التلبيس على الضعفة لما تكلم بمثل هذا الكلام الذى يقرر كلام خصومه ويهدم جميع قواعده.

---

(١) دلّك: ا ج د س ف ق، ذلك: ن (٢) به: ا ج د س ف ق، ثم: ن لم ـــ: ن فقط (٥) سبق: ا د س ف ق ن، سبق ذكره: ج (٦) ولا: ا د س ف ق ن، فلا: ج (٩) ابطلوا: ا ج د س ف ق، انطلق: ن (١٠) قول: ا ج س ف ق ن، ـــ: د . برقلس: ق، ابر قلس: د س، ابن قلس: ا ج ن (١٢) بل: ا ج د س ف ق، ـــ: ن. (٠) نوجبه: د ف ق، يوجبه: ن، موجبه: س. (١٢) فعلا: د ف ق ن، فعلكم : س (١٣) الشيخ الامام ... رحمه الله: ا د س ف ق (رضى الله عنه وعن اسلافه: ن)، ابو الحسن طالت مدته وقويت للاسلام عدته: ج (١٤) ولو: د س ف ق، لو: ن. والوقاحة: تكرر في: ن ( ٠ ) او: ج د س ف ق ن، و: ا

وذلك لان اكثر ما في الباب انه لايسمى الكلام الازلي تكوينا بل يسمى المخلوق تكوينا ولكنه اقر ان القول الازلي يحصل به التكوين وهو عنده عين المكون فصار المكون المخلوق حاصلا بالقول الازلي ونحن لاندعى الا هذا.

فانا نقول لله تعالى صفة ازلية تحصل بها المخلوقات وهو قد اعطى هذا المعنى حيث قال: التكوين الذى هو المكَون عنده يحصل بكلامه الازلي وقدم كلامه الازلي / لم يوجب قدم ما يحصل به الا انا نسميه تكوينا (١٣١أ/ج) وفعلا وهو لايسميه وان حصل به المكَون وسمى التكوين نفس المكَون ونفسه لايحصل بنفسه فامتنع عن تسمية ما يحصل به التكون والوجود ايجادا وتكوينا وسمى ما لم يكن يحصل به التكون والوجود ايجادا و تكوينا وهو خطأ في اللغة فصار مساعدا لخصمه في المعنى مسلما له ما يدعى من الحقيقة هادما دليلَه بالمساعدة مع خصمه ناسيا نفسه الى القول بقدم العالم على زعمه.

ثم صار مخالفا خصمه في التسمية والعبارة ولا عبرة بها مع المساعدة في المعنى ثم مخطّئا فيما زعم عند جميع ارباب اللغة على ان قدم التكوين لو اوجب قدم المكَون مع انه محال على ما مر لأوجب لو كان التكوين/ (١٦٥أ/س) ليكون المكون في الازل.

فاما اذا كان التكوين ليكون المكَون في الوقت الذى عُلِم حدوثه واراد لم يكن التكوين موجبا قدم المكون هذا كما ان الإرادة بلا خلاف

(٢) عين: س ق، غير: د ـــ ف ن (٥) هو: ج س ف ق د ن، ـــ: ج (٦) انا: ا ج د س ف ق، ان : ن (٦) تكوينا: ا،وتكوينا: د. التكون:ج د ف ق ،التكوين:س ن (٧) سمى : ا س ف ق ن، يسمى: ج د.(٨،٩)التكون: أ ج د ف ق، التكوين: س ن. يكون: د س، ـــ: ف ق ن، (١٠) مساعدا: ا د س ف ق ن، بمساعدة: ج (١٧) ليكون: ا د س ف ق ن، لتكون: ج، ( ٠ ) فاما: ا د س ف ق ن، واما: ج(١٨)المكون هذا: هذا المكون: ج

(١٢٠أ/ف) /بيننا وبين الاشعرية ازلية وقدمها لايوجب قدم المراد لما انه لم يرد بها كون المراد في الازل اراد كونه في وقت وجوده فكذا هذا.

(٩٤أ/أ) وكذا قوله كن وان كان ازليا لم يوجب قدم العالم لهذا / وهذا هو الجواب عن قولهم ان التكوين ولا مكوَّن عجز.

قلنا انما يكون كذلك ان لو وجد التكوين ليكون المكَون في القدم فلم (١٣٩أ/د) يكن. وما كان التكوين لهذا بل ليوجد / في وقته. الاترى انه لايقال وجود الارادة ولا مراد عجز واضطرار. لانه انما يكون كذلك أن لو كانت الارادة ليكون المراد في الازل فلم يكن. فاما اذا كانت ليكون المراد في وقته لم يلزم بعدم المراد في الازل ضرورة وعجز. فكذا هذا. والله الموفق.

قال الشيخ الامام رضى الله عنه وكنت اتكلم مع بعض الاشعرية والزمته فصل قوله كن فزعم ان قوله كن امر وليس من قضية الامر وجود (٩٠ب/ن) المامور به لامحالة فلا / يوجب قدمه قدم المكون / فاما التكوين فهو فعل، (١٢٧ب/ق) ومن قضية الفعل وجود المفعول لامحالة. فقلت انما لم يكن من قضية الامر وجود المأمور به اذا كان الامر امرايجاب فلم يجب به الا ما هو حكمه وهو الوجوب. فاما الوجود فليس من حكمه. فاما الامر اذا لم يكن امر ايجاب بل كان امر تكوين فحكمه التكوّن فينبغي ان يوجد حكمه. الاترى ان في أمر الايجاب لو لم يوجد المأموربه لمالزم الآمر نقصٌ لانه (١٣١ب/ج) ما أمر ليوجد بل امر ليَجب. وقد ثبت ما / اثبته بالامر وفي أمر التكوين

---

(١) الاشعرية: ا ج ف ن، الاشعري د (٢) في: ا ج ف ن، ـــ د س ق. فكذا: ا ج د س ف ق، كذا: د (٦) انه: ج د س ف ق ن، ـــ: ا (٩) فكذا: د س ف ق، فكذلك: ن (١١) انكلم: نكرر في: ق (١٢) قدمه: ا ح د س ف ق، ـــ: ن (١٧) الكون: ا ح د س ف ق ، التكوين: ن

لو لم يوجد المكون لزمه نقص لانه امر ليوجد فلم يثبت ما اثبته بالامر فكان دليل عجز فدل ان هذا الكلام باطل وان امر التكوين يوجب المكون ومع ذلك لم يحصل المكون في الازل لما مر. فكذا في التكوين.

وكذا امر (١٥٥ب/ب) / التكوين مناقضة للاشعرية لامحيص لهم عنها البتة. وكذا امر الايجاب لازم عليهم / اذ هو ازلي عند الاشعرية ولا وجوب اذ الوجوب (١٦٥ب/س) ولاوجود لمن يجب عليه محال. فلما جاز الايجاب في الازل ليثبت الوجوب عند وجود المكلف لماذا لم يجز الايجاد ليتحقق الوجود عند وجود المكون وبالله التوفيق.

واما الجواب عما تعلقوا به من الشبه فنقول: قولكم لو كان التكوين ازليا لكان ينبغي ان يجوز ان يقال خلق في الازل كما يصح ان يقال علم وقدّر وهذا باطل.

لان القائل لو قال خلق واراد به ثبوت صفة الخلق لاوجود المخلوق كان جائزا وان عنى به وجود المخلوق كان باطلا وعند الاطلاق ربما يفهم منه قدم المخلوق فيمتنع عنه صيانة لاوهام السامعين عن الباطل.

وهكذا نقول في العلم انه لو قال ان الله تعالى / علم فى الازل العالَم (١٢١ب/أ) موجودا لوقت وجوده صح. ولو قال ان الله تعالى علم وجود العالَم في الازل لايجوز لما فيه من ايهام اثبات قدم المعلوم وهو العالَم.

---

(٣) فكذا: ا د س ف ق ن، وكذا: ج (٤) البتة: د س ف ق ن، البتة وبالله التوفيق: ا ج (٥) ازلي: ا ج ق ن، الازلي: د س ف (٠) الوجوب: ج د س ف ق ن، الوجود: ا. (٦) عليه: د ف س ق، عليهم: ج ن (٦) ليثبت: جـ ف ق، لثبت: س ن (٧) المكلف ... واما (فاما: ا ن) : ا د س ف ق ن، ذلك فلما دبر لم يجز الايجاد يثبت الوجود عند حدوث المكون فاما: ج (٩) الشبه: ا د س ف ق ن، الشبهة: ج (١١) وهذا: ا ج د ف، هذا: س ق ن، (١٤) فيمتنع: ا ج د س ق ن، فيمنع: ف (١٥) هكذا: د ف ق ن، كذا: س. العلم: العلم لم: س (١٦) وجوده: ج د س ف ق، لوجوده: ن (١٧) المعلوم: جـ د س ف ق ن، ـــ: ا

قال الشيخ ابو منصور رحمه الله الاصل في هذا ان الله تعالى اذا اطلق الوصفُ له ووصف بما يوصف به من الفعل والعلم ونحوه يلزم الوصف به في الازل. واذا ذكر معه الذى هو تحت وصفه به من المعلوم والمقدور (١٣٩ب/د) عليه والمراد / والمكَون يُذكر فيه اوقات تلك الاشياء لئلا يتوهم قدم تلك الاشياء. وهذا كله راجع الى محافظة الادب في العبارة والتمسك بما هذا سبيله عند وقوع الخلاف في الحقائق دون الالفاظ والعبارات مما يدفع اليه الحيرة والعجز.

وقد خرج الجواب عما ذكروا بعد هذا ان التكوين لو كان ازليا لكان (٩٤ب/أ) المكَون ازليا لانه يقتضى تعلقه بالمكون / قلنا ولو كان خطاب كن ازليا لكان المكون ازليا ولو كانت الارادة ازلية لما كان المراد ازليا وحيث لم يقتض قدم خطاب كن وقدم الارادة قدم ما يتعلقان به فكذا هذا.

ثم نقول ان كلامك هذا متناقض محال يبطل بعضه بعضا وذلك لان (١٢٨أ/ق) قولك/ ان التكوين / لو كان ازليا لكان المكون ازليا / ذكرت هذه (١٥٦أ/ب) القضية ولا دليل لك عليها وهى ممنوعة. ثم اردت اثبات هذه القضية (١٦٦أ/س) بما يوجب بطلانها. لانك عللت لاثبات هذه القضية فقلت لانه يقتضى (١٣٢أ/ج) تعلقه بالمكون / وتعلقه بالمكون يوجب حدوث المكون لا قدمه على ما مر. ان ما تعلق وجوده بغيره فهو محدث غير قديم ومن يقيم على دعواه دليلا يوجب ذلك بطلان دعواه كان غير بصير بالمحاجّة.

ثم نقول له قد قام الدليل على ان التكوين ازلي وعين ذلك الدليل يدل

---

(١) اذا: ج د س ف ق، ان: ا. (٢) بما: ا د ن ف ق، لما: س، ما: ج ب.به: ج ق س ف، ـــ: ن. الفعل والعلم: ا ج س ف ق ن، العلم والقدرة: د. به: ا س ف ق ن، له: د، ـــ: ج (٥) بما: ا ج س ف ق ن، بها: د (٨) بعد هذا: ج د س ف ق، بعدها: ب ن (٩) قلنا: ج د س ف ق، ـــ: ب ن (١٧) ان: ج د س ف ق، انه: ن، او: ا (٠) يقيم: ا د س ف ن، يقم: ج ق. (١٨) كان: ا ج د س ف ق، وكان: ن (١٩) له: ا ج د س ف ق، ـــ: ب ن

على ان المكون محدث فقلنا بما يقتضيه.

ثم قولك ان التكوين يقتضى تعلقه بالمكون كلام موجّه. ان عنيت به في الجملة فمسلم. ونحن نقول به وان عنيت به في كل حال فهو غير مسلم وهو محل النزاع فلم قلت ذلك ثم انك تعتبر ذلك بما تقرر / في (١٩١أ/ن) حسك ووهمك ان لا انفكاك في الشاهد بين الفعل والمفعول فتقيس عليه الغائب وبينهما فرق على ما مر من وجوب بقاء التكوين الى ان يتعلق بالمكون والفعل في الشاهد لابقاء له. فلو لم يتعلق بالمفعول لفنِيَ من ساعته فلا يتصور تعلقه به البتة فلم يكن فعلا وقد مر تقرير هذا الكلام قبل هذا.

والذى يقطع شغب الخصوم باسرهم ان يقال هل لوجود العالم تعلق بذات الباري جل وعلا اوصفة من صفاته.

فان قالوا لا. انكروا كونه صانعا للعالم. وان قالوا نعم. أقديم ذلك المعنى ام محدث؟ فان قالوا: محدث يسأل عن تعلق حدوثه بالباري جل وعلا او بصفة من صفاته فان انكروا جوزوا وجود حادث لا بمحدِث يلزمه مثله في كل العالم. وان قالوا هو قديم قيل هل اوجب قدمه قدم العالم وان قالوا نعم. فقد اقروا بقدم العالم والتزموا ما الزموا / خصومهم. (١٢١أ/ف) وان قالوا لا / ابطلوا دليلهم. (١٤٠أ/د)

وما يزعمون ان فعله تعالى يدخل تحت الارادة والقدرة فممنوع انما الداخل فيهما المفعول ولو قرن / بما هو فعله نحو قولهم اراد ايجاد العالم (١٦٦ب/س)

(٤) انك: ج د س ف ق ن، ان: ا (٦) ان : ا د س ف ق ن، لان: ج (٨) هذا: د س ف ق ن، هذا وبالله التوفيق: ا ج (٩) باسرهم: ا ج د س ف ق، ـــ: ب ن (١٢) يسال (فيسال: ا ج) عن تعلق ( ـــ ج ) ا د ج س ف ق، سئل عن تعلق: ن (١٤ . انكروا: ا (انكر: جـ) د س ف ق، ـــ: ن. جوزوا: د س ف ق ن، ـــ: ا ج . وجود حادث: جـ ف س، حدوث حادث: ن، وجود الحادث: ق. بمحدث: جـ س ف ن، لمحدث: ق (١٥) وان: ا س ف ق، فان: د ن (١٩) فيهما: ا ج د س ف ق، فيها: ن

فمعناه اراد وجوده غير انه قرن بالايجاد توسعا في العبارة. وكذا القدرة على هذا. والله الموفق.

وما تزعم المعتزلة في الفرق بين صفة الذات وصفة الفعل ان ما يدخل تحت القدرة فهو صفة فعل وما لايدخل تحت القدرة فهو صفة ذات يجاب عنه بهذا.

ثم يقال لهم ايوصف الله تعالى بالقدرة على ان لايخلق الخلق. فان قالوا لا. ثبت ان الخلق والتكوين صفة ذات بقضية. فرقه اذ لم يوصف بالقدرة على ان لايخلق وان قالوا نعم يوصف بالقدرة على ان لايخلق.

قيل لهم اتجعلون ترك التخليق فعلا املا؟ فان قالوا نعم. لزم وجود الفعل (١٣٢ب/ج) /في الازل. اذ في الازل كان تاركا لخلق العالم. وان قالوا لا. فقد اثبتوا القدرة على ماليس بفعل فبطل قولهم ان ما يدخل تحت القدرة فهو صفة فعل. والله الموفق.

(١٩٥أ/أ) وما قالوا ان ما يُنفي / ويُثبت فهو صفة فعل وما يُثبت ولا يُنفي فهو (١٤٨ب/ق) /صفة ذات.

فنقول اليس ان الله تعالى قال: قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللَّهَ بِمَا لَايَعْلَمُ فِي السَّمَوَاتِ وَلاَ فِي الْأَرْضِ (١). فلابد من بلى. قيل ما تقولون في العلم اصفة ذات هو ام صفة فعل؟ فان قالوا صفة فعل تركوا مذهبهم وان قالوا صفة ذات ابطلوا دليلهم.

فان قيل المراد منه نفى ذلك المذكور لانفى العلم قيل عندنا اذا قيل لم يرزق فلانا مالا. المراد منه نفى المال لانفى صفته. وكذا في قوله لم يخلق لفلان ولدا. والمراد منه نفى الولد لانفي الصفة عن ذاته.

(١) وجوده: د س ف ق ن، وجود: ج (٤) ذات: د س ف ق، الذات: ن (٦) العالم: د س ف ق، الخلق: ج ن (س ف هامش مصحح) (٧) ثبت: تكرر في: ج. (٧) ذاته: د س ف ق، ذات: ا ج ن. بقضية: ا ج د س ف ق، تقتضيه: ن (٨) وان (فان: س) قالوا ... لايخلق : ا د س ف ق ن، ـــ: ج (١٢) ان: ا د ج ن، ـــ: س ف ق (١٥) (١) يونس ١٨

وفي الشاهد انما يفهم من مثل هذا نفى الصفة لما مر من وجوب اتصال الفعل بالمفعول وإذا نفى المفعول أينتفى الفعل ضرورة. وفي الغائب الامر بخلافه.

ومن دأب خصومنا التسوية بين الشاهد والغائب من غير دليل يوجب التسوية والنظر الى الاشياء من حيث الظاهر دون مراعات الحقائق.

/ ثم يقال للمعتزلة اليس انكم تقولون ان الله تعالى يوصف بالقدرة على (١٦٧أ/س) افعال نفسه ولايوصف بالقدرة على افعال غيره مع انها مقدورة غيره فلا بد من بلى، والاتركوا مذهبهم في مسألة خلق الافعال.

قيل لهم فما تقولون ان القدرة صفة ذات ام صفة فعل فان قالوا صفة فعل تركوا مذهبهم انه تعالى قادر بذاته. وان قالوا صفة ذات ابطلوا فرقَهم.

ويقال للاشعرية فرقكم بين صفة الذات وبين صفة الفعل ان ما يلزم بنفيه نقيصة فهو صفة ذات وما لايلزم بنفيه نقيصة فهو صفة فعل.

قيل لهم هل يجوزان يقال ان الله تعالى ليس بعادل / ولا متفضّل. فان (٩١ب/ن) قالوا نعم. تسارع الناس الى اكفارهم وان قالوا لا. قيل لهم ماتقولون ان الفضل والعدل من قبيل صفات الذات ام من قبيل صفات الفعل /فان قالوا من قبيل صفات الذات تركوا مذهبهم في ذلك ولزمهم ان (١٢١ب/ف) يصفوه فى الازل بالعدل والفضل.

---

(١) في: ا ج د س ف ق، ـــ: ن (١ـــ٢) نفى الصفة ... ضرورة : ا د س ف ق ن، الفعل صيرورة: ج واذا: س ف ق، فاذا: ن (٣) دأب: ا د س ف ق ن، ذات: ج. الغائب: ا ج س ف ق ن، الغائب جميعا: د (٤) الى: لى: ن (٥) مراعات: د س ف، مراعاة: ن ق (٦) غيره: ا ج د س ف ق، عينه: ن (٨ـــ٩) تقدمت: وان قالوا صفة ذات ابطلوا فرقهم: فى ف ن؛على «فان قالوا صفة فعل» (١٢) بتفضل: س، متفضل: ف ن د ق (١٣) تسارع : ا د س ف ق ن، لسارع: ج (١٤) العدل والفضل: د س ف ق، الفضل والعدل: ا ج ن. (١٥) الذات: ـــ : ج (١٦) الفضل: ج، التفضل: د س ف ق ن التفضيل: ا

وإن قالوا من قبيل صفات الفعل ابطلوا فرقهم.

ويقال لهم ايّ نقيصة تلزم بنفى الكلام فان قالوا العجز والافة قيل ليس (١٣٣أ/ج) كل من لايتكلم بمؤوف ولاعاجز. / وان قالوا السكوت قيل السكوت ليس بافة بل ربما يعد في الشاهد فضيلة ومحْمدة وربما يعد الكلام رذيلة ولهذا قال قائلهم: شعر.

ما ان ندمت على سكوت مرة ــ ولقد ندمت على الكلام مرارا

فان قالوا لو قيل انه تعالى موصوف بالسكوت ان كان لايلزم بنفس السكوت نقيصة فقد يلزم ضرورة ثبوته نقيصة وهو العجز. فانه تعالى لايوصف بالقدرة مع بقاء السكوت على الامر لعباده بالمحاسن والنهى لهم (١٤٩أ/ق) عن القبائح. ولاوجه / الى القول بقدم السكوت / لانه حينئذ يكون (١٦٧ب/س) ازليا ويكون العدم عليه محالا. قيل لهم زوال القدرة عما يستحيل ثبوته لقيام ضده وعن اعدام ما هو ازلى لايعد عجزا ولانقيصة.

الاترى انه تعالى لايوصف بالقدرة على الجمع بين المتضادين ولا على افناء ذاته، وصفاته. ثم لانقيصة تلحقه عندكم بتركه الامر والنهى اذ ترك التكليف واهمال الناس عندكم حكمة ولا حسن قبل الامر ليصير بترك الامر به خارجا عن الحكمة ولا قبيح ليصير بترك النهى عنه خارجا عن الحكمة فاذا لانقيصة تلحقه بترك الكلام او انتفائه عن ذاته تعالى وهو (٩٥ب/أ) مع / ذلك من صفات الذات فبطل الفرق من الجانبين. والله الموفق.

ثم انا نقول انه تعالى كان في الازل خالقا لقيام صفة الخلق به كما تقول كان عالما قادرا مريدا ولا نقول ايضا كان العالم فى الازل مخلوقاً

(٣) بمأووف: د س ف ق ن، بمعرف: ج (٤) يعد: ا د س ف ق ن، عد: ج. فضيلة ومحمدة: ا ج د س ف ق، محمدة وفضيلة: ن (٥) ولهذا: ا د س ف ق ن، لهذا: ج. شعر: ا، ـــ: ج د س ف ق ن (٧) فان: د س ف ق ، وان : ن (١٠) بقدم: ا ج د س ف ق، بعدم: ن (١٠) حينئذ يكون: جـ س ف ق، يكون حينئذ: ن (١٢) و: ا ج د س ف ق ، ـــ: ن (١٥) حسن: ا ج س ف ق ن، بحسن: د (١٧) او: ج د س ق ن، و: ا (٫ ) نقيصة تلحقه: تلحقه النقيصة: ن فقط. (٢٠) عالما قادرا: قادرا عالما: ف

لان المعدوم لايكون مخلوقا لانه انما يصير مخلوقا بقبوله اثر التخليق فقبل تعلق الخلق به لايكون مخلوقا وما لم يصر مخلوقا لايضاف الخالق اليه. فلا يقال كان خالقا للعالم. لان الاضافة تثبت بتعلق الخلق بالمخلوق فكانت الاضافة من مقتضيات التعلق لا من مقتضيات وجود صفة الخلق.

واعتبر هذا بالارادة فان الله / تعالى كان في الازل مريدا ولا يقال كان (١٤١أ/د)
في الازل مريدا وجود العالم، ووجود العالم مراده في الازل لما مر من الفرق. او يمتنع عن الاضافة مخافة ثبوت وهم قدم ما دخل تحت الصفة وهذا كله من باب العبارات دون الحقائق.

وقد بيّنا الكلام في الحقيقة فكان التعلق بالعبارة ضربا من الافلاس والحيرة. والله الموفق.

/وتعلق بعض اصحابنا رحمهم الله تعالى فى المسألة على الاشعرية / (١٣٣ب/ج)
بقوله تعالى: هُوَ ٱللَّٰهُ ٱلْخَالِقُ ٱلْبَارِىءُ ٱلْمُصَوِّرُ لَهُ ٱلْأَسْمَاءُ ٱلْحُسْنَىٰ (١) (١٦٨أ/س)
فالله تعالى وصف نفسه في الازل بانه الخالق البارىء المصور اذ كلامه
ازلى ووصفه/نفسه بما ليس له من المحامد استهزاء بنفسه، جل ربنا عن ذلك. (١٢٢أ/ف)
فاعترض عليه بعض الاشعرية فقال ليس فيه اكثر من انه اخبر انه خالق وذلك لايوجب ثبوت المخبر عنه في الازل كما في قوله تعالى: إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ (٢) و: مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ (٣).

الا ترى ان معناهما اخبار ان ابراهيم عليه السلام متى وجد يوجد بهذه الصفة وكذا محمد صلى الله عليه وسلم فكذا هذا يكون معناه انه متى يخلق يكون خالقا.

(٤) التعلق: ا ج س ف ق ن، التعليق: د (٥) ولا يقال ... مريدا: ا ج د س ف ق، ـــ: ن (٧) يمتنع: ج د س ق ن، يمنع: ا ف (٩) التعلق: ج س ف ق ن، التعليق: د (١٢) ١ـــ الحشر ٢٤ (١٣) فالله: والله: س (١٧) ٢ـــ هود ٧٥. ٣ـــ الفتح ٢٩ (١٨) وجد: ا ج س ف ق ن، يوجد: د

قيل لهم هذا القدر في ابراهيم ومحمد عليهما الصلاة والسلام وغيرهما من المخلوقين مستقيم لانهم لم يتمدحوا بما ليس لهم بل الله تعالى اخبر (١٩٢أ/ن) انهم / متى يوجدون ينالون هذه الفضيلة. فاما الله تعالى فهو كان (١٢٩ب/ق) موجودا في الازل ووصف نفسه بذلك وتمدح، لا ان اخبر انه يصير كذلك ولو لم تكن الصفة ثابتة لكان تمدحا بما سيصير موصوفا به وهو للحال موجود غير مستحق لتلك المحمدة فيصير كالمتمني ثبوت ما ليس بثابت له والمتشرف بما لم يثبت له بعد والمحب ان يمدح بما لم يفعل بعد وهذا كله امارة النقص والحاجة والسفه. والله الموفق.

ولصحة مذهبنا دلائل اخر من كتاب الله تعالى تركنا ذكرها لان الكلام في هذه المسألة قد طال جدا.

ثم اعلموا رحمكم الله ان الفعل الواحد يختلف اساميه باختلاف آثاره ومفعولاته فمهما كان الحاصل به حياة يسمى إحياء ومهما كان الحاصل به موتا يسمى اماتة ومهما كان الحاصل به حركة يسمى تحريكا ومهما (١٦٨ب/س) كان الحاصل به سكونا يسمى تسكينا. فان من حرك يده / يسمى ذلك منه فعلا فان صار ذلك سببا من حيث العادة لوجود ألم في شخص يسمى ايلاما وان صار سببا لحصول انكسار يسمى كسرا،

(٢) غيرهما: ا ج س ف ق ن، ـــ: د (٢) يتمدحوا: اد س ف ق ن، يمدحوا: ج (٥) ولو: د س ف ق، فلو: ا ج ن، في الازل ـــ: ا (٥) سيصير: ا د س ف ق ن، فسيصير: ج (٦) لتلك: ا ج ن، لذلك: د س ف ق (لتلك: هامش ق) (٩) مذهبنا: ا ج د س ق ن، ما ذهبنا اليه: ف (١١) ثم: ا ج، قال الشيخ: رضي الله عنه (رحمه الله: د) ثم: د س ف ق، قال الشيخ الامام الاجل ابو المعين رضى الله عنه ثم: ن (١٢ـــ١٤) حياة يسمى احياء كان الحاصل ... به: ا ج د س ف ق، ـــ: ن (١٥) فان: ا د س ف ق ن، بان: ج (١٦) لحصول: ا ج س ف ق ن، من حيث العادة لحصول: د (٠) صار: كان: ن فقط.

وان صار سببا لحصول انقطاع في محل يسمى قطعا وان صار سببا لحصول / انزهاق الروح من محل يسمى قتلا وان صار سببا لحصول (١٤١ب/د) الجراح يسمى جرحا وقد يصير فعل واحد سببا لحصول معانى كثيرة في محالّ مختلفة كرمى سهم اصاب / كوزا فانكسر ثم اصاب زيدا (١٩٦أ/أ) فانزهقت روحه ثم اصاب عمرا / فانجرح بدنه ثم اصاب خالدا فلم يحصل (١٣٤أ/ج) في بدنه تفرق اجزاء بل حصل فيه ألم. كان هذا الفعل في حق السهم رميا وفي حق الكوز كسرا وفي حق زيد قتلا وفي حق عمرو جرحا وفي حق خالد ايلاما وهو بنفسه معنى واحد.

فعلى هذا كان الله تعالى عندنا فاعلا بفعل واحد كما هو قادر بقدرة واحدة عالما بعلم واحد واختلاف الاسامي على فعله لاختلاف اثاره ومفعولاته لالاختلافه في ذاته وتعدد اساميه وكثرتها لتعدد مفعولاته وكثرتها لالتعدد ذاته وكثرته. وقد طال منا الكلام في هذه المسألة وخرج عن المشروط في اول الكتاب لان اصحابنا رحمهم الله في هذه / المسألة متفردون. (١٥٨ب/ب) وقد كثر بعد انقراض محققيهم من الخصوم / المشاغِبة والتشنيع فاردنا (١٢٢ب/ف) ان نبين عن قوة الحق وضعف الباطل وان الحق لايضعف بقلة اعوانه والباطل لا يقوى بكثرة حزبه وانصاره.

والله الموفق.

(١) في محل يسمى: ا ج د س ف ق، ـــ: ن (٢) انزهاق: د س ف ق ن، ازهاق: ج، وانزهات: ا (٣) الجراح: ج س ف ن، انجراح : د ق (١٠) على فعله: جـ س ف ق، عليه: ن (١١) ذاته: ا د س ف ق ن، ذكر ذاته: ج (٠) لا لتعدد: د س ق، وكثرتها لا لتعدد: ا ج ف ن (١٢) خرج: ا ج د س ف ق ، خرجنا:ن. (١٣) اول: د س ف ق ن، ـــ: ج ـ متفردون: د س ف ق، منفرذون: ا ب ج ن (١٤) محققيهم: ج د س ق ن، محققهم: ا ف

## الكلام

## في ان الارادة صفة لله تعالى أزلية

قال الشيخ الامام الاجل ابو المعين النسفى رضى الله عنه: ان الواجب علينا ان نقدم بيان حد الارادة / (١٣٠أ/ق) . واشتقاق هذه اللفظة في اللغة على ما هو المقصود من الباب ليصير ذلك ذريعة يتوصل بها الى ما هو المقصود. فنقول والله الموفق /ان اهل اللغة قالوا ان الارادة مشتقة من الرَّوْدِ. (١٦٩أ/س) والرود يذكر ويراد به الطلب ولهذا سمى طالب الكلاء المتقدم على قومه المنتجعين القاصدين مساقط الغيث رائدا.

يقال في المثل السائر لايكذب الرائد اهله. ويقال انه الميل ومنه قولهم جارية روداء وجوارٍ رُودٌ. ويقال للواحدة ايضا رَوْدٌ وهى التى تتمايل في مشيتها للين اطرافها ورطوبة اعطافها.

ثم من الجائز ان يكون الاصل فيه هو الميل الا انه استعمل في الطلب لما ان الطالب للشيء لايمشى على سَنن الاستقامة بل يميل عنها تارة الى اليَمنة وتارة الى اليَسرة. وكذلك طالب الكلاء يميل لامحالة عن سواء الطريق تارة الى هنا وتارة الى هناك لينظر اى الامكنة اكثر كلاء واوفر خصبا. ومن الجائز ان يكون الاصل فيه هو الطلب الا انه استعمل في / (١٣٤ب/ج) الميل لما ان / (٩٢ب/ن) الميل عن الاستقامة في العادات الجارية لن يكون الا لطلب شيء يأملونه (١٤٢أ/د) لقضاء ما يحتاجون اليه فسمى الميل رودا لان اسم ماهو

(٣) قال الشيخ ... (الاجل: ن، والاستاذ: ق، قامع الملحدين : ا) ... (النسفي: ن) رضي الله عنه (رحمه الله: ج د س ف ق، نور الله مضجعه: ا) : ا ج د س ف ق ن، (٣) اشتقاق : ا ج س ف ق ن، انشقاق: ج (٦) والله الموفق: ا ج د س ق ن، وبالله التوفيق: ف (٧) الطلب: ا د س ف ق ن، الطب: ج (١٤) كذلك: د س ف ق، كذا: ا ج ن (١٤) لامحالة: ج د س ف ق ن، الى محالة: ا. عن: د س ف ق ن، من: ج (١٥) هنا: ج د س ف ق ن، هذه: ا (١٧) لما ان: جـ س ف ق، لان: ن (١٩) فسمي: ا د س ق ن، سمي: ج ف

المقصود منه. هذا هو مأخذ هذه اللفظة في اللغة.

واما حدها فقد قيل انها معنى ينافى الكراهية والاضطرار ويوجب لمن هى له / القصد و الاختيار فكانت فائدتها على هذا التحديد كون (١٥٩أ/ب) الموصوف بها مختارا فيما فعله غير مضطر اليه لوجود ما ينافي الكره والاضطرار لا لانعدام الكره والاضطرار فحسب. كما هو المحكى عن النجار فانه زعم ان معنى قولنا انه مريد اي انه ليس بمكره ولاساهٍ ولامغلوب من غير اثبات وصف له على الحقيقة وذلك باطل.

لان ذلك يوجب ان تكون الاعراض كلها مريدة لانها ليست مغلوبة ولا مكرهة ولا ساهية ولما لم / تكن الاعراض مريدة / مع انتفاء هذه (٩٦ب/أ) المعانى عنها دل ان الارادة ليست باسم لعدم هذه المعاني بل هى اسم (١٦٩ب/س) لمعنى ينافي هذه المعانى. والاعراض يستحيل قيام ذلك المعنى بها فاستحال كونها مريدة.

وما يجري في خلال كلام الشيخ ابى منصور الماتريدى رحمه الله في ابطال قول الكعبى ان الله تعالى ليس بمريد انك اذا قلت انه ليس بمغلوب ولا مكره ولاساه فقد اقررت بكونه مريدا. لايريد بذلك الميل الى مذهب النجار بل يريد بذلك ان انتفاء هذه المعانى عن الحي لن يكون الا بارادة /على ما بينا قبل هذا. والله الموفق. (١.٢٣أ/ف)

وقد قيل في تحديد الارادة انها معنى يوجب اختصاص المفعول بوجه

---

(٣) هى : ا د س ف ق ن، هو: ج (٥) الكره: د س ف ق ، الكثرة: ن (٨) يوجب: ب ج د س ف ق، لايوجب: ن. مغلوبة: ا ج د س ف ق، معلومة: ن (٩) مكرهة: ا ج د س ف ق، مكروهة: ن (١١) فاستحال: ا د س ف ق ن، واستحال: ج (١٣) يجري: ا ج د س ق ن، جري: ق. الماتريدي: ا ب ج ن، ـــ: د ف ق،، (١٦) النجار: ا ب ج س ق ن، النحارية: د ف (١٧) والله الموفق ـــ: ا

اذ لولا الارادة لوقعت المفعولات كلها في وقت واحد على هيئة واحدة (١٣٠ب/ق) وصفة / واحدة خصوصا عند تجانس المفعولات. فاذا خرجت على الترادف والتوالي وعلى النظام والاتساق وعلى الهيئات المختلفة والصفات المتباينة على حسب ما تقتضيه الحكمة البالغة كان ذلك دليلا على اتصاف الفاعل بالارادة. اذ لو لا الارادة لما كان وقت لوجوده اولى من وقت ولاهيئة اولى من غيرها ولاصفة ولا كمية ولا كيفية اولى مماسواها.

ثم ان هذا المعنى الذى تحصل به هذه المعاني تسمّى ارادة لما ان الفاعل اذا فعل شيئا في وقت وعلى هيئة وصفة فقد طلب هذا الوجه لهذا المفعول دون ماسواه من الوجوه او مال الى تخصيصه بهذا الوجه دون غيره من الوجوه.

(١٣٥أ/ج) /ثم ان المراد بلفظة الارادة عند المتكلمين هذا المعنى الذى بينا وعرفناه (١٤٣ب/د) بأثره وهو ما مرّ / من كون الموصوف بها مختارا في فعله او خروج مفعولاته على وجه دون وجه.

(١٧٠أ/س) / وهى بعينها المشيئة عند المتكلمين. فالارادة والمشيئة عندهم لفظان ينبئان عن معنى واحد لم يفرق بينهما احد من المتكلمين الا الكرامية فانهم يزعمون ان المشيئة صفة لله تعالى ازلية وهى صفة واحدة تتناول مايشاء الله تعالى بها من حيث يحدث. فاما ارادته فهى غير المشيئة وهى عندهم حادثة في ذاته القديم. تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. وله ارادات كثيرة على عدد المرادات تحدث كل ارادة منها قبل حدوث ما هو المراد بها ثم يتعقبها حدوث ما هو المراد بها ثم اذا علمت الارادة بحدها وحقيقتها.

(٦) سواها: ج د ف،سواهما: ا س ن (٧) تسمى: س ق، سمى: جـ ف. سمى ارادة لما ان الفاعل اذا فعل شيئا: تكرر في: ن (٨) المفعول: ج د س ف ق ن، المعقول: ا (١٣) فالارادة: ا د س ف ق ن، والادارة: ج (١٥) لله: ا د س ف ق ن، الله: ج (٠٠) ارادته: ج د ف ق ن، الارادة به: ا. (١٧) ذاته: د ف س ق، ذات: ا ج ن، (١٨) بها: د س ف ق، به : ن

فنقول اختلف الناس في جواز وصف الله تعالى بالارادة فقال جمهور الأمة: ان الله تعالى موصوف بالارادة على لحقيقة وقال النظام والبغداديون من المعتزلة كالكعبى واستاذه ابى الحسين الخياط ومن تابعهم ان الله تعالى لايوصف بالارادة / على الحقيقة بل يوصف بها بطريق المجاز (٩٣أ/ن) فاذا قيل اراد الله تعالى كذا فان كان ذلك فعله فمعناه انه فعل وهو غير ساه ولا مكره عليه ولا مضطر وان كان ذلك فعل غير الله تعالى فمعناه انه امر به واستدلوا على ذلك بقولهم ان الارادة هى الشهوة فلو كان الله تعالى مريدا لكان مشتهيا وحيث لم يكن مشتهيا دل انه ليس بمريد.

ودليلنا على ان الله تعالى مريد وقوع مفعولاته لمتجانسة على اوصاف مختصة يجوز وقوعها على غيرها وكذا على / هيئات مخصوصة في امكنة (١٩٧أ/أ) مخصوصة وازمنة مخصوصة فيعلم عند تجانسها ان وقوعها على هذا الاختلاف في هذه الوجوه لم يكن من اقتضاء ذواتها فعلم ان ذلك كان (١٧٠ب/س) لارادة الفاعل ذلك / لولا هي لما / وقعت / على تلك الوجوه مع مساواة (١٢٣ب/ف) غيرها من الوجوه اياها في الجواز. (١٣١أ/ق)

وبهذا يستدل على كون الفاعل فى الشاهد مريدا لما فعله كالبناء والكتابة وغيرهما. ولانه لو لم يكن مريدا لكان مضطرا في افعاله والمضطر عاجز محل لنفوذ قدرة غيره فيه. اذ ما وجد في المضطر من الفعل مَحْضُ تخليق غيره لا اكتساب / له فيه ولا قدرة له عليه.(١٣٥ب/ج)

(٢) الامة: جـ س ف ق، الائمه: ن (٢) على الحقيقة: د س ف ق، بها على الحقيقة: ن (٤) بطريق: ا د س. ف ق ن، طريق: ج (٨) مشتهيا: د س ف ق ن، متشهيا: ج س. وحيث لم يكن مشتهيا ـــ: ا (١٠) مختصة: ا ج د س ف ق ، مخصوصة: ن (١٠) في مكنة مخصوصة ـــ: س (١٣) مساواة: ا ج د س ف ق، مساوات: ن. (١٦) غيرهما: ج د س ف ق ن، غيرها: (١٧) غيره: س ف ق ن، قول غيره: جـ. تخليق: ا ج د س ف ق، تعليق: ن

ومن هو بهذه الصفة فهو محدث. يحققه ان الارادة لو كانت هى الفعل والفعل والمفعول عندهم واحد لكانت الارادة هى الفعل وهو المراد فكان السواد ارادة وكذا البياض والحركة والسكون والاجتماع والافتراق والموت والجهل وجميع انواع الاعراض وكذا الجواهر والاجسام ثم التقرير بعد هذا من وجهين:

(١٣٩أ/د) /احدهما ان الارادة مع انها عند جميع اهل اللغة من خواص الحي كالعلم والقدرة وغيرهما لو كانت كذلك لجاز ذلك ايضا فى العلم والقدرة وكان العلم هو المعلوم والقدرة هي المقدور ولكان كل سواد وبياض وحركة وسكون وغير ذلك من الاعراض والجواهر والاجسام علما لله تعالى وقدرة. وحيث لم يجز ذلك في العلم والقدرة لانهما من خواص الحي. فلو كان كل معلوم علما وكل مقدور قدرة وصار السواد والبياض وما وراء هما من الاعراض والاجسام علما وقدرة مع ان تلك الاشياء ليست من خواص الحي لخرج العلم والقدرة من ان يكونا من خواص الحي وذلك ممتنع فامتنع ان يكون المعلوم علما والمقدور قدرة فكذا هذا في الارادة.

والتقرير الثانى ان الارادة لما كانت من خواص الحي والسواد والبياض وغيرهما. لم تكن من خواصه.

فلو كان المراد هو عين الارادة والمراد ليس من اخصّ اوصاف الحى فان السواد والبياض والاجتماع والافتراق وغيرها من الاعراض ليست من خواص الحي

(٣) وكذا: ا ج ن، فكذا: د س ف ق (٨) ولكان: د ج س ن ق، فلكان: ا ف (٩) والجواهر ــ: ج (٠) والاجسام (+ وغيرهما لمتكن من خواصه فلو كان المراد هو عين الإرادة والمراد ليس من اخص اوصاف الحى فان السواد والبياض: ج) فان هذه العبارة زيدت هنا ونقصت بعد ثمانية اسطر كما اشير اليه. (١٣) العلم: العلم علماً: ج (١٦ــ١٨) وغيرهما لم تكن... فان السواد والبياض ــ ج فقط

/ لخرجت الارادة من ان تكون من اخصّ اوصاف الحى فينبغي ان (١٧١أ/س) تتصف الجمادات والموات بالارادة بطريق الحقيقة وحيث لم يجز كان ذلك محالا دل ان كون الارادة فعلا محال. والله الموفق.

ودليل بطلان ما قال ان ارادته تعالى اذا اضيفت الى فعل العباد كان المراد منها الامر قوله تعالى: وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً(١). فلو كانت الارادة امرا لكان تقدير الاية ولو امر ربك لكان آمن من في الارض كلهم جميعا وفيه فساد من وجهين.

احدهما انه يؤدى الى انه تعالى لم يامر من لم يؤمن ولو كان كذلك لم يكن بترك الايمان عاصيا. والآخران كل من امره ينبغي ان يكون مؤمنا. ورأينا كثيرا ممن امره ولم يؤمن فكان فيه تناقض وتكذيب / وذلك محال. (١٣١ب/ق) فدل ان ما قاله هؤلاء باطل وضلال والله الموفق.

وما قالوا ان الارادة هى الشهوة. قلنا ليس على الاطلاق بل / الشهوة (١٣٦أ/ج) ارادة مخصوصة وهى ارادة ما فيه نفع اما لذة واما غيرها والله تعالى / (١٢٤أ/ف) لاينتفع بشيء / فلا تكون ارادته اشتهاء. (٩٣ب/ن)

وزعم الجبائى ان الشهوة للشيء قد تجامع الكراهية له وارادة الشيء لاتجامع كراهيته قال: الا ترى ان الصائم الذى اشتد عطشه / يشتهى (٩٧ب/أ) شرب الماء ولا يريده وشارب الدواء يريد شربه ولا يشتهيه فكانت الشهوة عنده توقان النفس الى الشيء

وزعم ابو هاشم ان الشهوة ما فيه لذة للحواس وهو باطل / لان الانسان (١٤٣ب/د)

---

(٣) والله الموفق ـــ: ا (٥) قوله: ا د س ف ق ن، بقوله: ج (٥) ١ـــ يونس ٩٩ (٦ـــ٧) فلو كانت الارادة ... كلهم جميعا ـــ: س،لكان آمن: ا د ف، لآمن: ق ن، الآمر: ج (٨) الى: ج د س ف ق ن، ـــ: ا (١١) قاله: س ق ن، قال: جـ ف. والله الموفق: ج د س ف ق ن، ـــ: ا (١٦) كراهيته: ا د س ف ق ن، كراهيته هى : ج (٠ ) يشتهى: ا ج د س ف ق ، ليشتهي: ن

قد يشتهى استخراج العلم بالدقائق واستنباطه. فاذا استنبطه فرح به والتذ بفرحه وليس ذلك من جهة حواسه. فدل انها لاتختص بالحواس وانما الصحيح ما بينا من الفرق بين الشهوة والارادة على انا اقمنا دلائل توجب كون الباري جل وعلا مريدا وقامت دلالة امتناع اتصافه بالشهوة. ولاشك ان ما هو واجب الوجود غير ما هو ممتنع الوجود.

فمن جعل الارادة شهوة فقد جعل الواجب ممتنعا والممتنع واجبا وذلك محال وبالله العصمة والتوفيق.

(١٧١ب/س) /وما زعموا ان معنى قولنا ان الله تعالى اراد فعل كذا معناه انه ليس بساهٍ ولا مكره عليه ولا مضطر قد بينا فساده والله الموفق.

ثم اذا ثبت ان الله تعالى مريد اختلفوا بعد ذلك انه مريد بارادة ام هو مريد بغير ارادة فذهب من قال بانه تعالى مريد الى انه مريد بارادة.

وقال الحسين بن محمد البصري النجار رئيس النجارية انه تعالى مريد لابارادة بل هو مريد بذاته وانما وقع هو في هذا القول لضرورة مقدمتين كاذبتين اعتقد صحتهما قادتاه الى هذه النتيجة الكاذبة.

احدى المقدمتين انه ساعد المعتزلة في القول باستحالة قيام صفة بذات الباري جل وعلا.

والثانية انه ساعدهم في القول بان ما كان من صفة الذات فهو راجع الى الذات وليس بمعنى وراء الذات. وما كان من صفات الفعل

---

(١) العلم: د س ج ف ق، علم: ا (٢) بالحواس: ا ج ف ق س، بالخواص: د، ـــ: ن (٥) هو: ج د س ف ق ن، ـــ: ا (٧) وبالله العصمة والتوفيق: ج د س ف ق ن، والله الموفق: ا (٩) عليه: د س ف ق، ـــ: ن (١٢) وقال الحسين ... مريد لابارادة: د ف ق ن، ـــ: س (١٣) لابارادة: ا ج د ف ق، بالارادة: ن (١٥) بذات: ا د س ف ق ن، ـــ: ج

فهو عين المفعول وساعدهم ان الفرق بين صفة الذات وصفة الفعل ان ما لاينفى بل يتعمم فهو صفة ذات كالعلم والقدرة وما يثبت وينفي ولا يتعمم فهو صفة فعل على ما مر، من بيان مذاهب المعتزلة.

والمقدمة الثالثة صحيحة وهى انه ساعد اهل الحق فى خلق افعال العباد وانه تعالى اراد كل ما علم حدوثه ان يحدث جسما كان ذلك او عرضا اختياريا كان ذلك ام اضطراريا قبيحا / كان ام حسنا فكانت الارادة (١٢٦ب/ج) على هذا عامة في المحدثات / اجمع وهى التى تصح تعلق الارادة بها لا (١٣٢أ/ق) القديم ولاصفاته وكانت مما يثبت ولا ينفى اذ لايقال كان كذا بارادته ولم يكن كذا بارادته فكانت من قبيل صفات الذات فكانت راجعة الى الذات.

فكان البارى جل وعلا مريدا لذاته كما كان عالما قادرا لذاته وكل دليل اقمناه على بطلان مذهب المعتزلة في مسألة الصفات فهو الدليل لبطلان مذهب النجار ههنا وبالله العصمة.

/ثم بعد ذلك اختلف القائلون / بانه تعالى مريد بارادة انه مريد بارادة (١٦١ب/ب) قائمة بذاته ام مريد بارادة قائمة لابذاته. (١٢٤ب/ف)

فقال اهل الحق / انه مريد / بارادة قائمة بذاته وساعدهم على ذلك (١٤٤أ/د) الكرامية وقال ابو الهذيل العلاف وابو على الجبائي وابنه ابو هاشم (١٧٢أ/س)

---

(٢) لاينفي: د ف ق ن، لم ينف: س (٤) الثالثة: ا ج د س ف ق، الثانية: ن. صحيحة وهى: د س ف ق، وهو صحيحة: ا ج ن (٥) كان ـــ: ن (٦) فكانت: ا ج د س ف ق، وكانت: ن (٩) فكانت: ا ج د س ف ق، وكانت: ن (١٣) مذهب: ا ج س ف ق ن، مذاهب: د (٠) النجار ههنا: ا ج ن، النجارية ههنا: د ق، النجار هنا: ف، النجار: س. وبالله العصمة: ا ج ن: والله الموفق: د س ف ق، (١٥) مريد بارادة: تكرر في: ا ن

ان الله تعالى مريد بارادة حادثة لا في محل. وما اقمنا من الدلالة قبل هذا على استحالة قيام عرض بنفسه من غير محل يوجد فيه فهو الدليل هاهنا.

يحققه انها اذا قامت لا في محل لم يكن ذات اولى بالاتصاف بها من غيره فينبغي ان يكون الله تعالى وجميع من في العالمين مريدين بتلك الارادة (٩٨أ/أ) فكذا هذا فى سائر الاعراض / وهو محال وقد / مر ذلك.

(٩٤أ/ن) يحققه ان عندهم كما يجوز وجود الارادة لا في محل. كذا يجوز وجود فناء لا في محل فان الله تعالى اذا اراد فناء المحدثات احدث فناء لا في محل هو مضاد للحادثات اجمع فيفنى به الجميع. ولا قدرة له على افناء بعض العالم مع ابقاء البعض هذا هو مذهب الجبائى وابنه.

فيقال لهما اذا كان الله تعالى هو المريد بارادة حادثة لا في محل هلا كان هو الفانى بفناء حادث لا في محل؟ ولم كان كونه مريدا بهذه الارادة دون غيره اولى من كونه فانيا بذلك الفناء دون غيره؟ ولم كان كون غيره فانيا بذلك الفناء دونه اولى من كون غيره مريد بتلك الارادة دونه وهذا مما لامحيص لهم عنه والله الموفق والهادي.

يدل عليه ان الارادة لو جاز وجودها لا في محل وان كان لايتصور قيام الحياة لا في محل لكان ينبغى ان يجوز وجودها فى محل لاحياة فيه بل وجودها في محل لاحياة فيه اقرب الى المعقولات من وجودها لا في محل،

(٢) ههنا: د ج ن س ق، هنا: ا ف (٤) العالمين: د س ف، العالم: ج ق ن (٥) فكذا: د س ف ق، وكذا: ج ن. (٥) محال: ا ج د س فق، في محال: ن (٠) ذلك: ج د س ف ق ن، هذا: ا (٧) اذا: ا ج س ف ق ن، ان: د (٩) ابقاء: ن، بقاء: ج س ف ق (٩) الجبائى: ا ج د س ف ق، الجبائى لعنه الله: ب ن (١٢) اولى من كونه ... دون غيره: ا ج س ف ق ن، ـــ: د (١٤) والهادي: د س ف، ـــ: ا ج ن (١٦) فيه: ج د س ف ق، فيه اقرب ـــ: ا . بل وجودها ... لاحياة فيه (الى: ص ٤٩٩ سطر ٤): ا ج د س ف ق، ـــ: ب ن. (١٧) إلى المعقولات: ف س، الى المفعولات: د ق، في المعقول: ج، من المفعول: ا، ـــ: ب ن.

لما انه من حيث انها عرض يفتقر الى المحل لاستحالة قيام الاعراض بذواتها ومن حيث انها من خواص الحي تفتقر الى وجود الحياة وعند وجودها لافي محل انعدم كلا الشرطين وعند وجودها في / محل لاحياة فيه وجد (١٣٧أ/ج) احد الشرطين وهو الشرط العام لجميع الاعراض وانعدم ما هو الشرط الخاص لوجود ما هو من خواص الحي ثم انعقد الاجماع / على استحالة (٧٢أب/س) وجودها في محل لاحياة فيه لفقد الشرط الخاص فلأن / يستحيل وجودها (١٣٧ب/ق) لا في محل كان اولى. والله الموفق.

يحققه ان الجوهر مع العرض متلازمان تأبي العقول انفراد احدهما عن صاحبه. فلو جاز وجود عرض غير قائم بجوهر لجاز وجود جوهر من غير قيام عرض به وهو قلب المعقول وفتح باب القول بقدم الجواهر. والله الموفق.

ثم يقال لهم أحدثت هذه الارادة باحداث الله تعالى اياها ام حدثت هي بنفسها ام احدثها غير الله؟ فان قلت حدثت بنفسها ففيه فساد من وجهين.

/ احدهما انه لو جاز هذا في الارادة لجاز في غيرها من الحادثات فبطلت (١٢٥أ/ف) دلالة ثبوت الصانع.

والثاني انها لو لم تحدث لبقى الصانع غير مختار. / ومن الجائز انها لاتحدث (١٤٤ب/د) ابدا فلا يتصور من الله تعالى احداث العالم ولا الخروج عن الاضطرار ألبتة.

---

(١) أنّه حيث انها: ا د س ف ق، انها من حيث: ج، ـــ: ب ن (٤) لجميع: ج د س ف ق، بجميع: ن. انعدم: ا ج د س ف ق، انعدام: ن (٦) لفقد: ا ج س ف ق ن، بفقد: د (٨) تأبي: أ د س ف ق ن، فتابى: ج (١٠) قلب: ا ج س ف ق ن، فرض قلب: د. المعقول: ا د س ف ق ن، المفعول: ج (١١) والله الموفق: س ج ف ق ن، والله اعلم: ا، ـــ: د. الجواهر: ا ج س ف ق ن، الجوهر: د. (١٢) يقال: ا د س ف ق ن، نقول: ج (١٤) فبطلت: ا د س ف ق ن، وبطلت: ج

وحين ثبت ذلك ثبت له بغيره لابنفسه وكل ذلك من امارات الحدث.
وان احدثها غيره فهو فاسد من وجوه.

احدها ان ذلك الغير ان كان قديما فهو القول بالقديمين. وكذلك على قياس اصولهم جعل تلك الارادة صفة لمن احدثها أولى من جعلها صفة لمن لم يحدثها ولم تكن هى قائمة به. وان كان ذلك الغير محدثا فان حدث بنفسه ففيه ما مر من جواز حدوث جميع العالم لابالصانع. وان احدثه الصانع، ان احدثه لابارادة فقد احدثه مضطرا وهو فاسد. وكذا لو جاز هذا فيها لجاز في جميع المحدثات فتعطلت الارادة. وان احدثه بارادة منه فأنى يتصور احداث محدث الارادة بارادة لم يحدثها المحدث بعد.

وان احدثها البارى جل وعلا هذا لايخلو اما ان احدثها بارادة او احدثها لابارادة. فان احدثها بارادة فالكلام في الارادة الثانية كالكلام في الاولى. وكذا في الثالثة والرابعة الى ما لايتنا هي وفيه تعليق وجود العالم بما لايتناهى من المعانى / وهو مثل قول معمر في التكوين وكلا القولين (٩٨ب/أ) مناسب لقول اهل الدهر يبطل الكل ببطلان البعض ويصح الكل بصحة البعض. فمن صحح شيئا/ منها فقد قال بقدم العالم ومن ابطل شيئا منها (١٧٣أ/س) ابطل الكل. وان احدثها لا بارادة فهو في احداثه / اياها مضطر وقد (١٣٧ب/ج) مر انه من امارات الحدث.

ولانه لو جاز احداث الارادة لابارادة لجاز احداث جميع العالم لابارادة وخرجت هى من حد الافادة وذلك باطل. ولانها لو كانت حادثة لا في محل لكانت مقدورة له ولو كانت هي مقدورة له لكانت

---

(١) حين: د س ف ق، حيث: جـ ن. ذلك: د س ق ن، ذلك له: ف (٣) كذلك: كذا: ن (٤) قياس: ا د س ف ق ن، اجناس: ج (٥) به: ج د س ف ق ن، ـــ: ا (٦) ففيه: ا ج س ف ق ن، فيه: د (٨) لجاز: جـ س ف ق، ـــ: ن (١٣) كلا القولين مناسب لقول: ا د س ف ق ن، وذلك القول كقول: ج

مقدورة له ولو كانت هى مقدورة له / لكانت اضدادها مقدورة له اذ قدرته تعالى تتعلق بالمتضادين. (٩٤ب/ن)

/ يحققه ان عندهم كل ما لايتعلق بالضدين فهو اضطرار لاقدرة واذا كان كذلك ثم توجد هذه الارادة لا فى محل لما كان هو المريد لاوجب ذلك انه لو حدث بقدرته تعالى ضد من اضداد الارادة كالسهو والموت والغفلة لكان هو المستحق اسم الساهى والميت والغافل وذلك فاسد فكذا هذا. والله الموفق. (١٣٣أ/ق)

ثم اذا بطل ان يكون مريدا بارادة غير قائمة به ثبت انه مريد بارادة قائمة به واذا ثبت ذلك فقد اختلفوا بعد هذا أنه مريد بارادة قائمة به ازلية ام بارادة حادثة في ذاته قال اهل الحق نصرهم الله انه مريد/ بارادة ازلية قائمة به فكان في الازل مريدا بارادة قائمة به. (١٤٥أ/د)

وقالت الكرامية انه مريد بمريدية / وكان ايضا فى الازل مريدا بمريدية وهى قدرته على الارادة واحدث العالم بارادة حادثة في ذاته. تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا. (١٢٥ب/ف)

وقد ابطلنا القول بكون ذاته محلا للحوادث قبل هذا. ثم جميع ما مر من الكلام ان الارادة حدثت بارادة ام لابارادة ومحدثها هو الله تعالى او حدوثها بنفسها كل ذلك يبطل هذا القول.

(٣) لا: ا ج س ف ق ن، ــ: د. واذا: ا د س ف ق ن، فاذا: ج (٤) لما ... لاوجب (وجب: ا): ا د س ق ن، لو .... يوجب: ج.توجد: ا ج د،بوجود: ن س ف ق (٦) فكذا: ا د س ف ق ن، وكذا: ج (١٠) ازلية: ا ج د س ف ق، ــ: ن (١١) فكان ... قائمة به: ا ج د س ف ق، ــ: ن (١٢) وكان: ا ج ف ق ن، فكان: د س . ايضا بعد الازل في: ن وبعد مريدا: في ج.مريداً: مريد: ج ف (١٣) احدث: ا ج د س ف ق، احداث: ن. العالم: بالعالم: ا (١٥) ابطلنا: ا د س ف ق ن، ابطلت : ج (١٧) حدوتها: ج د س ف ق، حدثها: ن، احدثها: ا. هذا: ا د س ف ق ن، بهذا: ج

ولست ادري ان هؤلاء الملحدين كيف يتكلمون مع الدهرية واصحاب الهيولي وكيف يثبتون حدث العالم مع اجازتهم ان يكون القديم / محلا (١٧٣ب/س) للحوادث وقد مر ان القول بجواز ذلك يوجب اما القول بحدوث الصانع او القول بقدم العالم وكل ذلك كفر ومحال وقد استقصينا قبل هذا في كشف ذلك. والله الموفق.

ثم القول ان الذات الذى قامت به الارادة ليس بمريد بها بل بغيرها وهى مريديته وهى قدرته على الارادة. وكذا الذات ليس بخالق بالخلق القائم به بل بغيره. وهى الخالقية وهى القدرة على التخليق خروج عن تعارف اهل اللسان وخلاف على جميع اهل اللغة في بيانهم ماخذ الاشتقاقات وهو باطل وبالله العصمة.

ثم اذا ثبت هذا نقول انه تعالى مريد لمراداته اجمع بارادة واحدة.

وزعمت الكرامية ان لكل مراد ارادة واحدة تحدث في ذاته فكانت ارادته على عدد / مراداته واعتبروا بالشاهد. (١٣٨أ/ج)

ولنا انه ما من مراد من مراداته تعالى الا ويجوز تعلق ارادته تعالى به على التعيين فلو قيل انها تتعلق بالبعض دون البعض مع جواز تعلقها بما لم تتعلق به لكان اختصاصها بما اختصت به بجعل جاعل وتخصيص مخصص لاباقتضاء ذاتها لاستواء الكل في ذلك.

(١) ادري: ا ج د س ف ق ، الذى: ب ن (٢) العالم: د س ف ق، ذلك: ا ج ن (٤) هذا: د س ف ق ، ذلك: اجن (٥) والله الموفق: ج د س ف ق ن، ـــ: ا (٦) بها: ج د س ف ق ن، ـــ: ا (٧) وهى مريديته: د س ف ق، وهو مريدية: ن (١٠) وبالله العصمة: ج د س ف ق ن، ـــ: ا (١١) نقول: د س ق ن، فنقول: ف، القول: ا ج. لمراداته: ا ج س ف ق ن، ـــ: د (١٢) وزعمت: د س ف ق ، فزعمت: ا ج، زعمت: ن. واحدة: ن فقط، تحدث: ا ج د س ف ق ، ـــ: ن (١٥) بما لم: ج د س ف ق، بما: ن، به: ج س ف ق ن، ـــ: ا د.

والاختصاص بتخصيص المخصص وجعل الجاعل من امارات الحدث. وقد اقمنا الدلالة على انها ازلية فاندفع عنها تخصيص المخصص وجعل الجاعل فكانت للمرادات اجمع ارادة واحدة. ولهذا قلنا انه تعالى عالم للمعلومات اجمع بعلم واحد. وكذا هذا في القدرة والسمع / والبصر والكلام (١٣٣ب/ق) والتكوين.

والله الموفق

وظهر بهذا الفرق بين الازلي من هذه الصفات وبين المحدث منها.

والله الموفق.

(١) الحدث: د س ف ق ن، الحدوث: ا ج (٣) ارادة واحدة: ف، ـــ: ا ج د س ق ن، (٤) التكوين والكلام في:س(٦) والله الموفق: ا د س ف ق ن، ـــ: ج (٨) والله الموفق: ج د ف ق ن، وبالله التوفيق: س، والله اعلم: ا

# الكلام
## في بيان ان صانع العالم حكيم

يقع الكلام في هذا الباب في موضعين. احدهما في بيان معنى الحكمة والحكيم في اللغة. والثاني في بيان / معنى الحكمة والحكيم (١٧٤أ/س) والسفه والسفيه على رأى المتكلمين. اما الكلام في الفصل الاول. (١٤٥ب/د) فنقول: اختلف في ذلك اهل اللغة قال ابن الاعرابى الحكمة العلم والحكيم العالم. يقال حكُم الرجل يحكم اذا تناهى في علمه وعقله ومنه سمى القاضي حكما / وحاكما لعلمه وعقله. وقال اخرون الحكيم هو المحكِم (١٩٥أ/ن) للشيء هو / فعيل بمعنى مُفْعِل كاليم بمعنى مُؤْلم وسميع بمعنى مُسْمِع. (١٦٣ب/ب) وقال بعضهم الحكيم هو الذى يمنع نفسه عن هواها او عن القبائح مأخوذ من حَكَمة الفرس. والحكَمة سميت بذلك لانها ترده من غَرْبه. وقيل الحكمة معرفة الاشياء بحقائقها ووضعُها مواضعَها / فكانت شاملة على (١٢٦أ/ف) العلم والعقل جميعا. فمن جعل الحكمة علما جعل ضدها الجهل ومن جعلها العقل جعل ضدها السفه وهو في حقيقة اللغة تحرك واضطراب يصيب الشيء قال ذو الرمة:

جرين كما اهتزت رماح تسفهت اعاليها مرّ الرياح النواسم

اي تحركت ويسمى الرجل سفيها لما تعتريه خفة اما من الفرح واما من الغضب

---

(٩) للشيء: ا ب ج د س ف ق، لنسى : ن. هو: ا ج س ف ق، فهو: د، وهو: ب ن (١٠) مسمع: ا ج س ف ق ن، مستمع: د (١٠) الحكيم: ج د س ف ق، ـــ: ب ن. او: د ج س ف ق، و: ا ن (١١) بذلك: د س ف ق، من ذلك: ن. ترده: ج س ف، ترد : ا ن، فردة: د. غربه: ا س ف ق ن، (فرس غرب كثير العدو: ف هامش)، عرته: ج، ضربة: د (١٢) فكانت: ا س ف ق ن، وكانت: ج د (١٣) العقل: ا د س، الفعل: ج ف ق ن، (١٤) العقل : ا ج د س ف، الفعل: ق ن، يصيب: ا ج س ف ق ن، ـــ: د . هو: د س ف ق ن، هي: ج (١٧) تحركت: ج حركت: ا د س ف ق ن،

فتبعثه على فعل من غير روية ولاعّرض على العقل ليتأمل في العاقبة ويسمي كل فعل كان عملا بالجهل مع الاعراض عن النظر في العواقب ليتوقف على الحميدة منها والوخيمة / سفها هذا هو الكلام فيها من حيث (١٢٨ب/ج) اللغة.

فاما الحكمة على رأى المتكلمين فزعمت الاشعرية ان الحكمة في الفعل وقوعه على قصد فاعله والسفه فيه وقوعه على خلاف قصد فاعله.

وقالت المعتزلة الحكمة كل فعل فيه نفع اما للفاعل واما لغير الفاعل. والسفه كل فعل خلا عن المنفعة اما للفاعل واما لغير الفاعل.

وعندنا الحكمة في الفعل ما له عاقبة حميدة والسفه ما خلا عن العاقبة الحميدة.

والكلام في بيان الصحيح من هذه الاقاويل والفاسد منها / يطول جدا (١٧٤ب/س) اذ له شعب كثيرة وفروع جمة.

والكلام في مسائل التعديل والتجوير يدور على ذلك ولايحتمل كتابنا هذا مع شرطنا الايجاز فيه التكلم في ذلك ونذكر طرفا منه اذا انتهينا الى مسائل التعديل والتجوير ان شاء الله تعالى.

فاما الاشباع فيه والمبالغة فقد وجدا في تصنيف لى في ذلك مفرد لم اتفرغ بعد لاتمامه وانا اسأل الله تعالى ان يوفقني في ذلك بعد فراغي عن هذا الكتاب. ثم الحكمة من صفات المدح والكمال والسفه من صفات

---

(١) العاقبة: ج د س ف ق ن، العاقلة: ا (٣) ليوقف: د ف ق، ليتوقف: س، لوقف: ن (٦) والسفه فيه: ... فاعله: ا ح د س ف ق، ـــ: ن (١٢) له ـــ: س (١٤) فيه: ا ج د س ف ق، في: ن والكلام: تكرر في: ن . التجوير: ا ج د س ف ق، التجويز: ن (٠) (١٥) التعديل والتجوبر: ا ج د س ف ق، التجوبز: ن (١٦) لم: ا ج ف س ق ن، ولم: د (١٧) في ذلك: ج د س ق، لذلك: ف ن

(١٣٤أ/ق) النقص فكان الله تعالى / موصوفا بانه حكيم ووردت به نصوص لاخفاء بها وهو يتعالى عن الوصف بالسفه.

(١٤٦أ/د) ثم الحكمة سواء كانت من قبيل العلم / او من قبيل الفعل والعمل او كانت اسما لهما فالله تعالى موضوف بها فى الأزل عندنا على ما مر من بيان مذاهبنا.

وابو الحسن الاشعرى ذهب الى ان الحكمة اذا اريد بها العلم فهى صفة ذات واذا اريد بها الفعل فلا. وهذا هو قياد مذهبه.

قال ابو بكر بن فورك واصلها العلم عند الاشعرى وانما قسم الجواب لانه عرف اختلاف اهل اللغة فيها.

وابو العباس القلانسى جعلها من باب الفعل لاغير فكانه ذهب الى انها من الاتقان او المنع من الحكمة. وبالله التوفيق.

(٩٩ب/أ) ثم ثبت بما بينا من اول الكتاب الى هاهنا ان صانع العالم موجود/ قائم بذاته حى باق قادر عليم سميع بصير متكلم خالق مريد حكيم واحد، ليس بجسم ولاعرض ولا جوهر ولاشبيه لشىء من المحدثات.

وقد اقمنا الدلالة على كل من ذلك على وجه لايبقى لمن تأمل في ذلك وانصف ولم يكابر شبهة وريبة.

---

(٣) الفعل: ج د س ف ق ن، العقل: ا. والعمل: د س ف، او العمل: ق ن (٤) بها: ا ج د س ف ق، بهما: ن (٥) فذاهبنا: ا ج د س ف ق ن، فهي: ا د س ف ق، فهو: ج ن. اذا: د س ف ق، ان: ن. قياد: اج س د ق ن، قياد قياس: ف. (قياس هامش د ق) (١٠) الاتقان: ا ج د س ف ق، الايقان: ن (١١) من الحكمة: د س، ـــ: ا ج ف ق ن، وبالله التوفيق: ج د س ف ق ن، ـــ: ا (١٢) ههنا: ج د س ف ق ن، هنا: ا (١٣) عليم: ج د س ق ، عالم: ا ن، ـــ: ف. حكيم: ا ج س ف ق ن، ـــ: د (١٤) شبيه لشيء: ا س ف ق ن، يشبه بشى. ج.

ثم بعد ذلك اتفق الناس ان القول بما يؤدى الى ابطال شيء من هذه الصفات الثابتة / له او اثبات شيء من هذه المعانى المستحيلة عليه قول (١٣٩أ/ج) باطل.

ووقعوا بعد / هذا الاتفاق، في الاختلاف في مسائل كثيرة لما انه يثبت (١٧٥أ/س) بعضهم معنى لايؤدى الى القول ببطلان شيء من هذه الصفات ولا الى اثبات ما يستحيل عليه عند هذا القائل.

ونفاه غيرهم لما انه يؤدى عنده الى احد هذين / الامرين وهو فاسد (٩٥ب/ن) فنتكلم فى كل مسألة منها بما يوجبه الدليل السمعى والعقلى بقدر الامكان والكفاية ان شاء الله تعالى.

(١) القول: ا ج س ف ق ن، الفعل: د (٤) هذا: ا ب د س ف ق ن، ـــ: ج. (٧) ونفاه: ب ج د ف ق ن، وفعله: س (٨) الامكان: ج د س ق، ـــ: ف ن

(١٢٦ب/ف)

## الكلام

## في اثبات جواز رؤية الله تعالى في العقل ووجوبها بالسمع

اختلف الناس في جواز رؤية الله تعالى قال: اهل الحق، نصرهم الله، ان الله تعالى جائز الرؤية. يعرف ذلك بالدليل العقلي ويراه المسلمون في الاخرة بعد دخولهم الجنة ثبت ذلك بالدلائل السمعية.

وقالت المعتزلة والخوارج والنجارية والزيدية من الروافض ان الله تعالى ليس بجائز الرؤية بل يستحيل ذلك عليه ولا يراه احد لافي الدنيا ولا في الاخرة. لان المحال لايتبدل باختلاف الازمنة والدهور ولا باختلاف الامكنة والبقاع فلن يصير جائز الرؤية البتة فلا يرى. لافي الدنيا ولا في الاخرة.

وانما اختلفوا لان الخصوم ظنوا ان القول بالرؤية يوجب اثبات ما يستحيل على الله تعالى واهل الحق، نصرهم الله، قد عرفوا انه لايؤدى الى ذلك

(١٣٤ب/ق) احتج الخصوم في ذلك بقوله تعالى: لَاتُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَارُ(١). الآية / فالله تعالى تمدح بانتفاء الرؤية عن ذاته / اذ الادراك بالبصر ليس الا الرؤية كما تمدح باسمائه الحسنى وصفاته العلى في سباق الاية وسياقها فكان حاصل الاية التمدح بثبوت هذه الصفات اللاتي هي صفات الكمال وبنفي ما لايليق بصفاته وفي اثبات ما نفى ازالة التمدح واثبات النقص كما هي في نفي ما اثبت بقوله: بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَٱلْأَرْضِ(١) وقوله:

---

(١٦٢ب/ب) (٢) بالسمع: ب د س ف ق، في السمع: ج ن (٣) اختلف / الناس: اج د س ف ق، قال الشيخ الامام الاجل الاستاذ ابو المعين رضى الله عنه وعن اسلافه اختلف الناس: ب ن (٤) المسلمون: ا ج د س ف ق، المؤمنون: ب ن (٨) الدهور: د س ف ق ن، الدهر: ا ج (٩) الرؤية: د س ف ق، ـــ: ا ج ن (١٣) الانعام ١٠٣ (١٣) فالله: ج د س ف ق، والله: ب ن (١٦) صفات: ا د س ف ق ن، من صفات: ج (١٧) وفي: ا ج س ف ق ن، في: د ف (١٨) ١ـــ البقرة ١١٧.

خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ (٢) وقوله: وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (٣) / وذلك لايجوز وليس يستقيم اثبات تمدح بنفى (١٧٥ب/س) الادراك في الدنيا دون الاخرة لان اثبات ما تمدح بنفيه نقص واثبات النقص عليه وازالة ما به يتمدح لايجوز لا في الدنيا ولا في الاخرة. وهذا لان اثبات النقص اثبات دلالة الحدوث والله تعالى منزه عن سمات الحدث وجميع انواع العيوب والنقص في الدنيا والآخرة، اذ لو جاز ذلك في حال / لانقلب محدثا وذلك محال ولان الله تعالى عندكم جائز الرؤية في (١٣٩ب/ج) الدنيا فلم يكن التمدح بنفى ما يجوز عليه متحققا ./ الاترى انه تعالى (١٦٥/ب) لايتمدح انه لم يخلق لزيد ولدا اذ ذلك جائز فلم يكن نفيه مدحا. وهذا لان ما كان في حد الجواز لم يكن ثبوته موجبا للنقص فلم يكن نفيه مدحا واذا تمدح بنفى الادراك دل انه لايجوز لا في الدنيا ولا في الاخرة.

والمعقول لهم ان للرؤية في الشاهد علة وشروطا لن تتصور تعدية شيء من ذلك الى الغائب وما يثبت في الغائب او ينفى عنه يكون بطريق الاستدلال من الشاهد على الغائب. فما تعدت العلة فيه تعدى الحكم ومالا فلا. وقد مر هذا / فيما تقدم. فاذا لم يمكن تعدية علة الرؤية (١٠٠أ/أ) وشروطها لم يمكن تعدية الرؤية.

وانما قلنا ذلك لان علة كون الشيء في الشاهد مرئيا كونه جسما. اذ كل جسم يرى ويستحيل رؤية ما وراء الجسم من الموجودات وهى الاعراض ولا تعدى للجسم فلن يتعدى الحكم وهو كونه صالحا لان يرى

٢ــ الانعام ١٠٢. ٣ــ الانعام ١٠٣ (٢) وذلك لايجوز: ج د س ف ق ن، ــ: ا (٤) يتمدح: ج د س ف ق ن، التمدح: ا (٥) ٢ــ اثبات: ا ج س ف ق ن، ــ: د. الحدوث: جـ س ف ق، الحدث: ن (٦ــ٧) والآخرة ... جائز الرؤية في الدنيا: ب ج د س ف ق، ــ: ن (٩) ذلك: ا ج س ف ق ن، ذاك: د (١٢) لن : ا د س ف ق ن، لم: ج (١٥ــ١٦) يمكن ... يمكن: ا ب د ف ق ن، يكن ... يكن: ج (١٨) هى: هو: س

هذا هو طريقة النظام ومن تابعه من المعتزلة.

(١٢٧أ/ف) فانهم لم يجوزوا في الشاهد إلا رؤية الاجسام وقالوا باحالة رؤية ماوراء
الاجسام وتعلقوا بالوجود ان فى الشاهد كذا وجد.

(١٧٥أ/س) وبعض الفلاسفة لم يجوز تعلق الرؤية الا بالالوان / فكذا المحكي عن
(١٩٦أ/ن) النجارية هذا. وانكر هؤلاء رؤية / الاجسام ورؤية ماوراء الالوان من
الاعراض وتعلق هؤلاء ايضا بمجرد الوجود.

وزعم الجبائى ان بعض الاعراض وهو الالوان وانواعها معروفة والاكوان
وهى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والقرب والبعد مرئية كما ان
(١٤٧أ/د) الاجسام ترى / فكانت الرؤية عنده متعلقة باحد هذه المعاني وهو الجسم
واللون والكون.

(١٣٥أ/ق) وزعم ابنه ابو هاشم ان المرئى هو الاجسام والالوان / فاما الاكوان
فليست بمرئية وشيء من ذلك لايتعدى الى الغائب فلا يتعدى الحكم وهو
جواز الرؤية.

قالوا والشروط ايضا لاتتعدى فان شرط الرؤية ان تكون بين الرائى والمرئي
مسافة حتى ان المرئى لو التصق بالة الرؤية انعدمت الرؤية.

(١٦٥ب/ب) وكذا اتصال الشعاع وانطباع المرئى في الة الرؤية / شرط عند من لايثبت
الرؤية الا للاجسام فان المذهب عند رئيسهم وهو النظام ان المحسوسات
لاتدرك الابالمماسة والمجاورة فان اليد لاتستدرك الحرارة والبرودة

---

(١) المعتزلة: ا ج د س ف ق، المعتزلة لعنهم الله: ب ن (٤) يجوز: ا س ف ق ن، يجوزوا: ج د. تعلق: ج د س ف ق، تعليق: ن. فكذا: د س ق، وكذا: ج ف ن، هذا: ج س ق د ف، ـــ: ب ن (٦) تعلق: د ف ق ن، تعلقوا: س هامش ق (٩) ترى: ا ج ف ن، مرئية: د س ق (١١) هو: د س ف ق، هى: ا ج ن (١١) ابنه: د س ف ق، ـــ: ن . فاما: د س ف ق، واما: ن (١٢) فليست: ا س ف ق ن، وليست: د ج (١٢) وهو: ا ج س ف ق ن، الى وهو: د (١٤ــ١٥) فان شرط ... مسافة: د ج س ف ق ن، فان شرط الرائى والمرئى مسألة : ا

والملاسة والخشونة والصلابة واللين الا بالمماسة / الحاصلة بن الة المس (١٤٠أ/ج) وبين الممسوس. وكذا الطعوم لن تستدرك الا بالمماسة الحاصلة بين الة الذوق وهي اللسان واللهوات وبين الطعام.

وكذا الشم على هذا فان الرائحة عنده جسم ينفصل عن الجسم المشموم ويتصل بخياشيم الشامّ فيحصل له العلم بذلك.

وكذا الصوت عنده جسم وهو الهواء المضغوط فينفصل عن الجسم فينتقل في الجو الى ان يدخل صماخ السامع فتقع بينهما مماسة يحصل العلم بالصوت.

/وكذا الرؤية لابد من مماسة حاصلة بين الة الرؤية وبين المرئى فينفصل (١٧٥ب/س) شعاع من عين الرائى فيتصل بالمرئى فتحصل بينهما مماسة فيعلم بالمرئى. والمماسة لاتجوز الا على الاجسام ويصير بيان هذا الشرط تحقيقا لجعل النظام علة الرؤية كونه جسما اذ المماسة لاتتصور الا بين جسمين.

وعند بعضهم يشترط ايضا انطباع صورة المرئى في العين التى هى آلة الرؤية كما تنطبع في المرآة صورة الاجسام المقابلة لها لولا ذلك الانطباع لما حصل العلم بالمرئى.

دليله انعدام الرؤية عند زوال الانجلاء عن العين وبطلان الانطباع وتبدل البصر بالعمى ولا يتصور انطباع الصورة الا فى حق الاجسام

(١) الملاسة: ج د س ف ق، الملايسة: ب ن (٠) المس: د س ف ق ن، اللمس: ج. (٢) المسوس: ج د س ف ق ن، المحسوس: ا (٣) تستدرك: د س ف ق ، تدرك: ن (٤) ينفصل: ا د س ف ق ن، منصفل: ج (٦) وهو: ا ج س ف ق ن، وكذا: د . الهواء: ا د س ف ق ن، ـــ: ج. (٧) فينفصل: ا ج س ف ق ن، ـــ: د (٠) فينتقل: ا ج د س ق ن، فينقله: ف. في: د س ف ق، الى: ب ج (٨) وكذا الرؤية: د س ف ق ، فكذا: ن (١١) كونه: ا ج س ف ق ن، او كونه: د (١٠) الشرط: ج د س ف ق ن، الشروط: ا (١٢) صورة: ا ج د س ق ن، صور: ف (١٤) بالمرئى: د س ف ق، ـــ: ن (١٦) بالعمى: ا ج س ف ق ن، في العمى: د. الصورة: ا ج س ف ق ن، الصورة بها: د.

اذ لاصورة لغيرها.

قالوا وكذلك الضؤ الحاصل في هواء المسافة الممتدة بين الرائى والمرئى شرط لحصول الرؤية دليله انعدامها عند ارتفاع الضؤ بطريان ظلام الليل. وذا محال في حق الله تعالى فصح بهذا ما ادعينا من انعدام تعدى علة الرؤية وشروطها الى الغائب فلا يتعدى الحكم ايضا.

(١٢٧ب/ف) يحققه أن احدهما إما العلة وإما الشرط. لو تعدى وحده / بدون صاحبه (١٠٠ب/أ) لايتعدى الحكم فاذا لم يتعديا جميعا اولى ان لايتعدى / هذا كله لبيان (١٤٧ب/د) المفارقة بين الشاهد والغائب/في العلة والشروط ومنع التعدية لانعدام المساواة فاما الكلام من حيث نفسُ الرؤية فانهم يقولون ان ما تدّعونه في حق (١٣٥ب/ق) الصانع / لن تعرف رؤية عند اهل اللسان وفي المعارف بين ارباب العقول فان رؤية ما ليس بجسم ولا عرض ولا مقابلة بين الرائى وبينه ولا محاذاة (١٧٦أ/س) ولا اتصال شعاع ولاتقليب المقلة وتوجيه الوجه اليه / والاقبال عليه واستدراك قَدْرِه والوقوف على كله او بعضه لن يعرف رؤية؟

فاذا ما يقولون كلام يقال وليس لفحواه في الافهام ولا لمعناه في الاوهام (٩٦ب/ن) تصور ومجال. وما يثبت / فى حق الغائب ينبغي ان يكون في حد ما (١٤٠ب/ج) يثبت في حق الشاهد. الا ترى / أن العلم منا المتعلق بمعلوم شاهدٍ لما يخرج من ان يكون ضروريا او مكتسَبا فكان العلم منا بالغائب كذلك حتى كان العلم بالغائب عندكم وعند اكثرنا استدلاليا وعند بعض رؤسائنا ضروريا.

(٢) وكذلك: ا ج س ف ق ن، فكذا: د (٤) بهذا: ج د س ف ق ن، لهذا:ق(٥) وشروطها: د ف ق ن، شرطها: س (٦) يحققه: ب ج د س ف ق ، تحقيقه: ن (٨) الشروط: ج د س ف ق، الشروع: ب ن (١٠) لن:ا د س ف ق ن، ان: ج (١٠) ارباب: ا س ف ق ن، اهل: د ف، رؤية: ا د س ف ق ن، دونه: ج (١٣) والوقوف: ا د س ف ق ن، الوقوف: ج (١٥) مجال: ج د س ف ق، مثال: ب ن.

فكذا الرؤية ينبغي ان لاتخرج في حق الغائب عن المتعارف المعقول.

وبهذا التحقيق يتبين ان ما يزعمون انه رؤية ليس برؤية. وكلامكم في ذلك غير معقول. واما الكلام من حيث ذات المرئى فنقول المرئى اما ان يرى كله واما ان يرى بعضه ولاجائز ان يرى الله تعالى كله لانه تعالى ليس بمتناه ولا جائز ان يرى بعضه لانه تعالى ليس بمتبعض ولا متجزىء واذا امتنع الوجهان امتنعت الرؤية لانعدام القسم الثالث.

واما الكلام من حيث الاستدلال بانعدام الرؤية للحال فانا لانراه للحال وانعدام رؤية ما هو المرئى لا يخفى من وجوه.

احدها آفة في البصر والاخر معنى فى المرئى من الدقة واللطافة والآخر معنى فى المسافة بين الرائى والمرئى وهو البعد او الحجاب. والمعانى كلها منعدمة. اما الأفة في البصر فمنعدمة. لان البُصَراء لا يرون. وكذا الدقة واللطافة لاستحالتهما على ذات الله تعالى اذ هما من صفات الاجسام.

وكذا البعد لاستحالة المسافة بين الله وبين خلقه اذ هى جارية فيما بين المتحيزين. وكذا الحجاب والتحيز من امارات الجواهر. واذا انعدمت الرؤية مع ارتفاع الموانع لم يبق لانعدامها وجه / الا خروج الذات عن ان يكون (١٧٦ب/س) جائز الرؤية. واما الكلام من حيث الاستدلال بصفة الرؤية والمكان الذى تدّعون فيه الرؤية فهو ان الرؤية عندكم تحصل اكراما للعباد بطريق الثواب.

---

(١) المعقول : ا ج د س ف ق ، المنقول : ن (٢) ليس برؤية: ا ج د ف ق ، ـــ : ن (٣) واما: ا ج ن س ف ق، اما: د (٤) واما ان يرى: ا ج د س ف ق، او : ف. كله: تاخر بعد بعضه في: ج (١٣) المسافة: ج د س ف ق ن، المسلور: ا (١٤) الجواهر: ا ج س ف ق ن، الحدث: د (١٥) لم يبق: ا ج ن هامش ق، لايبقى: د س ف ق (١٧) عندكم تحصل: د س ف ق، تحصل عندكم: ا ج ن.

ويتلذذ بها العبد لامحالة والتلذذ بالنعم يكون بمقدارها فما كان اعظم خطرا كان اعظم لذة. ولا شك ان رؤية الله تعالى اعظم النعم فتكون اعظمها لذة ثم الاكرام بالرؤية عندكم لا يكون على الدوام بل يوجد ثم (١٢٨/أ/ف) ينعدم / ولاشك ان الرؤية اذا انعدمت انعدمت اللذة الحاصلة بها. (١٣٦/أ/ق) ولاشك بأن العبد يتأذى بزوال اعلى اللذات / الى ادناها ويتنغص عليه ادنى النعم التى هو فيها عند زوال اعلاها.

والجنة ليست بدار يتأذى فيها ولى الله تعالى او يتنغص عليه النعم فيها. وهذا مما يوجب ان لايرى الله تعالى فى الآخرة. فهذه هى الشبه المشهورة للخصوم ونستعين بالله على حلها ودفعها على وجه لايبقى لسامع فيها شك ولاشبهة فانه لاحول ولا قوة الا به.

(١٤١/أ/ج) /واما اهل الحق، نصرهم الله، فانهم احتجوا بقول الله تعالى خبرا عن (١٠١/أ/أ) موسى صلوات الله عليه / : رَبِّ اَرِنِي اَنْظُرْ اِلَيْكَ الآية (١) والاستدلال بالاية من وجوه.

احدها ان موسى عليه السلام اعتقد ان الله تعالى مرئي ولو لم يكن مرئيا كان هذا منه جهلا بخالقه ونسبة الانبياء عليهم السلام الى الجهل بالله كفر.

والثانى أنه قال تعالى: لَنْ تَرَانِي. نفى رؤية موسى عليه السلام اياه. وما اخبر ان ذاته ليس بمرئى فانه ما قال: لست بمرئى بل قال لن ترانى ولو لم يكن ذاته تعالى مرئيا لاخبر انه ليس بمرئى اذ الحالة كانت حالة

---

(١) فما: فمن: ن فقط. (٥) بان: س ف ق، ان: جـ ن. يتنغص: ا ج د س ن ق، ينتقص: ن (٧) يتنغص:ا ج د س ق ن، ينتقص: ف (٨) فهذه:د س ف ق، ــ: ن الشبهة ج ن فقط (٩) دفعها: ج د س ف ق، رفعها: ن (١١) نصرهم الله: ف س (١٢) صلوات الله عليه: ا ج د س ف ق، على محمد وعليه وعلى جميع الانبياء والمرسلين: ن (١٢) ١ــ الاعراف ١٤٣ (١٥) هذا: ج د س ف ق، ــ: ن (١٥) عليهم السلام: ا ج د س ف ق، ــ: ف (١٨) لاخبر: ا ج د ف، اخبر: س ق، اخبره: ن.

الحاجة الى البيان لانه على زعم هؤلاء الملحدين جهل الله تعالى والحكمة تقتضي البيان عند الحاجة الى البيان.

والثالث انه تعالى قال: وَلٰكِنِ انْظُرْ اِلَى الْجَبَلِ / فَاِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي (١) (١٧٧أ/س)
فالله تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل واستقرار الجبل من الجائزات.

والاصل ان تعليق الفعل بما هو جائز الوجود يدل على جوازه وتعليقه بما هو ممتنع الوجود يدل على امتناعه وعدم تكونه وتعليقه بما هو متحقق الوجود تحقيق له وهاهنا علق بما هو جائز الوجود وهو استقرار الجبل / ودليل جواز وجوده قوله تعالى: فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا. (١٩٧أ/ن) اخبر انه تعالى جعله دكا لا انه اندك بنفسه. وما اوجده الله تعالى كان جائزا ان لايوجد لو لم يوجده الله تعالى. اذ الله تعالى مختار فيما يفعل. فاذا جعل الجبل دكاً باختياره كان جائزاً ان لايفعل دل ذلك على جواز وجوده فكان تعليق الرؤية به دليل كونها جائزة.

والرابع انه لما سأل الرؤية ما أيْأسه الله تعالى عن ذلك ولا عاتبه عليه ولو كان ذلك جهلا منه بالله تعالى او خارجا عن الحكمة لعاتبه كما عاتب نوحا عليه السلام بقوله: اِنِّي اَعِظُكَ اَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ (٢) حيث سأل انجاء ابنه من الغرق وكما عاتب ادم عليه السلام على أكل

(١–٢) لانه على زعم ... الى البيان: ا ج د س ق ن، فى هامش ف. زعم: ج د س ق ن، رغم: ا (٤) (١) الاعراف/١٤٣ (٨) ههنا: ج د س ف ق ن، هنا: ا (٩) دليل: ف ج ق د، دل: ن (٩) الاعراف ١٤٣ (١٠) انه: ف د ج ا ق، الله: ن، لا انه: ج د ف س ن ق، لانه: ا (١١) لو لم: ا ج د ف، لم لم: ن. يوجده: د س ف ق، يوجد : ا ج ن. (١٢) لايفعل: د س ف ق ، يفعل: ن. دل: تكرر: في ج س (١٣) جائزة: جائز: س (١٤) أيأسه:جـ س ف ق،آيسه:ن (١٥)جهلا منه:ا ف ج ن، منه جهلا: د ق (١٦) بقوله: ج س ف ق ن، لقوله: د ٢ــ هود ٤٦. سأل: ج ف س ق، سأله: ن، ــ: د .

الشجرة بقوله تعالى: اَلَمْ اَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ (١) الآية بل هذا (١٤٨ب/د) اولى / بالعتاب لان هذا لو كان جهلا منه بربه لبلغ مرتبة الكفر. وذلك لم يبلغ هذه المرتبة وحيث لم يعاتبه ولم يُيْئِسْه بل اطمعه ورجّاه حيث علقه بما هو جائز الوجود، دل ان الرؤية جائزة.

(١٣٦ب/ق) / والخامس انه تعالى قال: فَلَمَّا تَجَلّٰى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ. والتجلي هو الظهور (١٤١ب/ج) اى فلما ظهر ربه للجبل كذا روى اليشخ ابو منصور / رحمه الله تعالى عن اهل التأويل قال الشيخ ابو منصور لكن لايفهم من ظهوره ما يفهم من ظهور غيره.

(١٧٧ب/س) /وكذا نقول ان شيئا من صفاته تعالى لايفهم منه ما يفهم من صفات (١٢٨ب/ف) غيره فلا يفهم من هذا / انه كان بين الجبل وبين الله حجاب فارتفع الحجاب وظهر للجبل لان هذا مما لايليق بصفات الله تعالى فكان معنى التجلى ما حكى ابوبكر محمد بن الحسن بن فورك عن الاشعري أنه قال ان التجلى ان الله تعالى خلق في الجبل حياة ورؤية حتى رأى ربه. ذكره ابن فورك في تفسيره في تأويل قوله تعالى: وَاِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللّٰهِ (٣) ولا وجه لحمل الاية الا على هذا الوجه وهو نص في اثبات كونه مرئيا. والله الموفق.

وافترقت المعتزلة في السؤال على هذه الآية وتأويلها. فزعم بعضهم ان موسى صلوات الله عليه سأل ربه اية يعلمه بها على طريق الضرورة

(١) ١ـــ الاعراف ٢٢ (٢) مرتبة: ف ا د ج س ق، رتبة: ن (٣) المرتبة: ف ن، الرتبة: د ج ا س ق. اطمعه: ج د ف ن س ق، اطعمه: ا (٥) والتجلي ... للجبل: ا ج س ف ق ن، ـــ: د (٨) صفاته: ا س ف د ج صفات الله: ن (٠) ما يفهم: ف ق د ج ا، ما يعمهم: ن، يفهم: س (٩) انه: ف س ج ق د، ان: ن. الجبل وبين الله: ف ن ج ا س ق، الله وبين الجبل: ن (١٠) لايليق: ف د ن ا س ق، يليق: ج (١٤) ٣ـــ البقرة ٧٤ (١٦) المعتزلة: ف ج د ا س ق، المعتزلة لعنهم الله: ن.

فكان معنى قوله: أَرِنِى أَنْظُرْ اَلِيْكَ اى ارنى آية اعلمك بها كما اعلم ما انظر اليه فيحصل لى العلم بطريق الضرورة. فلا يبقى للشبه والشكوك مجال. واليه ذهب ابو بكر بن الاصم وابو القاسم الكعبى من جملتهم. وهذا التأويل فاسد من وجوه.

احدها انه قال ارنى انظر اليك و لم يقل اليها. ولو كان سأل / الاية لقال (١٠١ب/أ) انظر اليها لان عند وجود الاية يكون النظر اليها ثم يحصل بها العلم بالله تعالى بالقلب فيكون ناظرا الى الاية عالما بالله تعالى لاناظرا الى الله تعالى.

والثاني انه تعالى قال لن تراني و لم يقل لن ترى آيتي.

والثالث ان معنى قوله انظر اليك لو كان ارنى اية لكان قوله تعالى لن تراني اى لن ترى آيتى فحينئذ يتمكن فى كلام الله تعالى خُلف لانه اراه اعظم الايات حيث جعل الجبل دكا.

والرابع ان موسى عليه السلام كان وقف على ايات الله تعالى من قلب العصا حية وتفجير الماء من الحَجر وفلْق البحر واليد البيضاء وغير ذلك / مما خصه الله تعالى به من الايات الحسية بحيث استغنى عن طلب اية (١٧٨أ/س) اخرى بل استغنى عن ذلك كله اغبى قومه وابلد خليقة الله تعالى فهما لكثرتها وترادفها في نفسها وطلب الايات بعد ظهورما به الغنية للعاقل كان من تعنت الكفرة فلا يجوز مثله من موسى عليه السلام مع اصطفاء الله تعالى اياه برسالته وكلامه وتفضيله على عالمي زمانه. والله الموفق.

والخامس وهو الذى يبين / حيرة المعتزلة وعنادهم وبلادة افهامهم ان (١٤٩أ/د) الله تعالى قال / فان استقر مكانه فسوف تراني فيصير على تقدير كلام (١٤٢أ/ج) هؤلاء الجهلة بالحقائق / فان استقر مكانه فسوف ترى آيتى. (١٣٧أ/ق)

(٢) للشبه: ف ن ا، للشبهة: د ج ق س (٣) ابن الاصم: ف، الاصم: ن د ا ج س ق (٧) تعالى: ف ا د ج، ـــ: ن س ق (١٢) ان: ف ن اج س ق، ـــ: د (١٤) به: ف ق ن ج ا ، ـــ: د س . الحسية: د س ف ق ، الحسنة: ن (١٦) طلب: ف ن ج ا، ـــ: د. ذلك: ج ا ن ق، ذلك كله: د س ق (١٧) فلا: ف د ج ا ق س، ولا: ن.

(٩٧ب/ن) ولا يخفى على من له ادنى لب ان الاية ترى عند اندكاك الجبل / لا عند استقراره بل عند استقراره تنعدم رؤية الآية.

يحققه انه عليه السلام كان عرفه وسمع كلامه وجعل يناجيه وليس من دأب العاقل ان يقول لمن سبقت له به المعرفة وفاوضه في الكلام وناجاه ان يقول له عرِّفْنى نفسك واقِم لى دلالة وجودك وثبوتك. ولو قال ذلك لنسب الى الجنون والحمق. والله الموفق.

وزعم بعضهم ان موسى صلوات الله عليه كان عالما ان الله تعالى لايرى ولكن قومه كانوا يطلبون منه ان يريَهم ربهم على ما اخبر الله تعالى عنهم بقوله:

(١٢٩أ/ف) وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللّهَ جَهْرَةً (١) الآية/. فطلب من الله الرؤية ليبين الله تعالى انه ليس بمرئى ليكون ذلك اشد تمكنا في قلوبهم. الى هذا الاعتراض ذهب الجبائى ومن ساعده وهذا ايضا فاسد.

فان الله تعالى اخبر انه قال ارني انظر اليك. ثم قال له لن تراني. ولو كان الامر على مازعموا لكان من حق الكلام ان يقول ارِهم ينظروا اليك ثم يقول لهم لن يروْني فاذا هذا عُدول عن اخبار الله تعالى وصرْف له الى غير ما اخبر.

(١٧٨ب/س) ولو جاز ذا / لجاز ان يقال ان الله تعالى وان اخبر عن نوح صلوات الله عليه انه ركب السفينة كان المراد منه ادريس عليه السلام

(٢) تنعدم: ف ن ج ق س، منعدم: د (٣) عليه السلام: د س ف ق، صلى الله عليه وسلم: ن (٤) به: ف ق ن ج ا، آية: د س. المعرفة: ج د ف ا، معرفة: ن (٥) وجودك وثبوتك: ف د ج ا س ق، ثبوتك ووجودك: ن (٦) والله الموفق: ف ج ن، وبالله العصمة: س د ق ـــ : (٩) قومه كانوا: د ج ا س ق، كان قومه: ن (١٠) ١ـــ البقرة ٥٥ ( ٢ ) لن: ف ج س ق د ن، ـــ: ا (١٤) ان يقول: د ج س ف ، ـــ: ق ن، ارهم: د ف ا ن، انهم: ج س ق (١٥) لن: ف د ج س ن ق، ـــ: ا

وان الباني للكعبة هو اسحاق مع ابنه يعقوب وان كان الله تعالى قال: وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلَ (١) الآية. ولو قيل ذا لم يخْف كفر هذا القائل، وتكذيبه الله تعالى في اخباره. فكذا هذا.

والثاني ان الرؤية لو لم تكن جائزة على الله تعالى وكان كفرا لكان موسى عليه السلام لايؤخر الرد عليهم بل كان يرد عليهم وقت قرع كلامهم سماعه ولم يتركهم واعتقادَ ما لايجوز اعتقاده لما فيه من التقرير على الكفر. والانبياء عليهم السلام بعثوا لتغييره لا لتقريره.

الا ترى انهم لما قالوا له: اِجْعَلْ لَنَا إِلَهاً كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ (٢) كيف لم يمهلهم بل رد عليهم من ساعته بقوله: إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ (٣). الآية

ولا يقال انه كان يرد عليهم وكانوا لايقبلون قوله فسأل من الله ذلك ليكون الله تعالى هو الذى يرد عليهم / ليكون ذلك انجع في قلوبهم فيقبلوا (١٠٢أ/أ) ذلك منه. لان ذلك السؤال / كان من الكفرة على ما قال تعالى خبرا (١٤٢ب/ج) عنهم لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً (٤).

علقوا ايمانهم بوجود الرؤية. وهؤلاء / ما كانوا وقت سؤال موسى عليه (١٤٩ب/د) السلام الرؤية حاضرين بل كان ذلك بحضرة السبعين المختارين من بنى اسرائيل ولايظن بمن كان مختار الرسول والمؤمنين انه يسأل رسوله ما يكفر به ويبين له الرسول فساد / ما يعتقده وكونه كفرا بالله تعالى ثم (١٣٧ب/ق) لايقبل ذلك منه حتى يحتاج الرسول الى السؤال من الله تعالى ليعلمه

---

(٢) ١ـــ البقرة ١٣٧ (٣) ذا: ف ج د ا س ق، هذا: ن. لم يخف: ج س ـ ن ق، لم يجب: ا (٤) لو: ا ج د س ف ق، لما: ن (٧) بعثوا: ف ن ج ا، ـــ: د (٨) ٢ـــ الاعراف ١٣٨ (٩) ٣ـــ الاعراف ١٣٨ (١٢) ذلك: ف ن س ا ق ج ، ـــ: د (١٢) فيقبلوا: ف ج د س ق، فيقبلون: ن (١٣) ٤ـــ البقرة ٥٥ (١٧) ما: ف د ج ا س ق بما: ن

ذلك ويخبره ليصدق بعد ذلك رسوله.

واذا لم يكن السؤال من السبعين بل كان من غيرهم لم يكن لسؤال بحضرتهم معنى لو لاجواز الرؤية على الله تعالى الا ان يقال انما سأل بحضرة هؤلاء المختارين ليرد الله تعالى السؤال ويبين انه/ليس بمرئى ليطلع (١٧٩أ/س) السبعون المختارون على ذلك فيخبروا السائلين من موسى ذلك. وهذا ايضا فاسد.

لان أولئك لما كانوا لم يقبلوا قول موسى عليه السلام مع ما أيد به من البراهين الباهرة والايات الظاهرة التى لايبقى معها لمخالف عذر ولا لمعرض عنها ارتياب لوضوحها وبلوغها الغاية القصوى في الظهور فضلا عمن له ادنى انصاف يحمله على التأمل فيها.

فبالحرى ان لايقبلوا قول هؤلاء السبعين وقد تجرد عن المؤيد وانعدم في حقهم دلالة العصمة عن الكذب فلم يكن في سؤال ما هو كفر بين يدى هؤلاء معنى الا التجاسر على الله تعالى وسؤال / ما لايجوز عليه (٩٨أ/ن) ومن استجاز من نفسه ان ينسب نبيا من الانبياء عليهم السلام الى مثل هذا فلاشك في كفره. والله الموفق.

ولنا ايضا في المسألة قول الله تعالى: وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ(١) فالله تعالى اثبت الرؤية للوجوه التى فيها العيون الناظرة. الا ترى انه وصفها بالنضارة.

---

(٤) يبين: د س ف ن، بين: ق (٧) معها: ف ن ج ا ق، ـــ: د س (٠) لمخالف: د ج ا س ف ق، للمخالف: ن. لمعرض: د ف س ن ا ق، لمعترض: ج (١٠) فبالحرى: ج د ف (هامش) ق ن س، فالاحرى: ف فى الصلب فباحرى: ا. (١٠) تجرد: د ف ن س ق، تجردوا ج (١٤) هذا: ا س ف ق ن ج، ذلك: د: فلا: ا ج د س ق، ولا: ف ن (٠) الله الموفق: ف ج ن، بالله العصمة: د س ق،ـــ: ا (١٥) ايضا: ا د ف ق ج س، ـــ: ن. قول الله: ا ج د س ق ن، قوله: ف (١٥) ١ــ القيامة ٢٢ـــ٢٣ (١٧) الناظرة: ج س ق، الباصرة: د ن، الناضرة: ا ف. النضارة: د ف ن س ق، بالنظارة: ج

التى توصف بالنضارة وقرن النظر بكلمة الى وعداه بها الى المنظور اليه وما هذا سبيله لايفهم منه الا نظر العين الا عند اقتران قرينة توجب الصرف اليه يعلم بها انه اراد به الانتظار او الاعتبار كما في قول القائل:

وجوه يوم بدر ناظرات ـــ الى الرحمن ياتي بالخلاص.

فانه لما اقترن بقوله ناظرات قوله ياتى بالخلاص علم انه اراد به الانتظار. وفيما نحن / فيه مثل هذه القرينة منعدمة فلن يحمل الا على النظر على (١٤٣أ/ج) ان بعض الرواة روي البيت وجوه يوم بكر، ناظرات. وقال ان مراد الشاعر من هذا يوم اليمامة سمي يوم بكر لان القتال كان فيه مع بنى حنيفة بن لُخَيْم رهط مسيلمة الكذاب / وبنو حنيفة بطن من بكر بن (١٢٩ب/ف) وائل فسمي ذلك اليوم يوم بكر / لهذا. (١٧٩ب/س)

وعنى بالرحمن مسيلمة الكذاب. فانهم كانوا يسمونه رحمان اليمامة.

وبهذا ابطلنا تأويل من قال معناه ثواب ربها منتظرة لما مر ان النظر المضاف الى الوجه المعدى الى المنظور اليه بحرف «الى» أن يكون المراد / منه نظراً لا انتظاراً. (١٥٠أ/د)

فاما اذا اريد به الانتظار فانه لايعلق بالوجه ولا يعدى بإلى / قال الله (١٣٨أ/ق) تعالى خبرا عن تلك المرأة: فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ (١). لم يقيد بالوجه ولا عُدي بكلمة الي لما اريد به الانتظار وقال الشاعر:

فان يك صدر هذا اليوم ولي ـــ فان غدا لناظره قريب

(١) النضارة: د س ف ق ن، بالنظارة: ج ا. وقرن: ف ا ق س د ن، فقرن: ج (٣) او: ف س د ن ق، و: ج ا. في قول: ا د ف س ن ق، قال: ج. شعر: ا، ـــ: ف ق ن ج د س (٦) منعدمة: د س ف ق، منعدم: ن ج ا (٩) وبنو: ف د س ج ا، لعنه الله وبنو: ن (١١) فانهم: ف س ق د ج ا، لعنه الله فانهم: ن (١٢) ربها منتظرة: س ق ف ج ن ا، ربنا منتظر: د (١٣) ان يكون... نظراً لانتظار: ج د ن، لن يكون... نظراً لانتظار: ا ف ق، لن يكون... نظراً لا انتظاراً: س صح هامش، يكون: يكن: ا. (١٥) يعلق: ف ا ن ج س ق، يتعلق د (١٦) ١ــ النمل ٣٥

اي لمنتظره فاما قول جميل بن معمر: شعر:

اني اليك لما وعدت لناظر ــ نظر الذليل الى العزيز القاهر.

(١٠٢ب/أ) فان المراد منه النظر الذي هو رؤية العين / لانه عداه بكلمة الى فمعناه اني انظر اليك بالذل والانكسار لان النظر الى المأمول على هذا الوجه يبعثه على المسارعة الى قضاء الحاجة وانجاز الوعد وفي قول القائل شعر:

ويوم بذي قار رأيت وجوههم ــ الى الموت من وقع السيوف نواظر

اراد ايضا نظر الرؤية لما عداه بكلمة الى. ثم ان بعض الناس قالوا المراد منه حقيقة الموت وهو عندنا مرئى اذ كل موجود جائز الرؤية على ما نبين ان شاء الله تعالى.

وبعضهم قالوا اراد بالموت اسباب الموت كالضرب والطعن وهي مرئية في العادة والشيء قد يسمى باسم مايؤول اليه.

وبعضهم قالوا اراد بالموت الأبطال الذين يوجد الموت بسبب ضربهم وطعنهم واقدامهم في الهيجاء كما قال جرير.

انا الموت الذي خُبِّرت عني ــ فليس لهارب مني نجاء.

وقال آخر: شعر:

(١٤٣ب/ج) / يا ايها الراكب المزجي مطيته ــ سائل بنى اسد ما هذه الصوت

وقل لهم بادروا بالعذر والتمسوا ــ قولا يقربكم انى انا الموت

والذي يدل على ان حمل الاية على الانتظار فاسد، وجهان من المعقول.

---

(١) شعر: ف د، ـــ: ن ج ا س ق (٥) شعر: د ا، ـــ: ف ن ج س ق (٧) ايضا: ف ا ن ج س ق، به: د (٨) منه: ج س ق ا ف د، ـــ: ن (١٠) قالوا: ف ق د ج س، قال: ن (٠) مرئية: ا ف س ق، مرتبة: ن، قريبة: ج (١١) يسمى: ج س ق ن، سمى: ف (١٢) قالوا: ج د س ف ق، قال: ن (١٤) فليس: ق ن س ج ا د، وليس: ف (١٥) وقال: ف ج ن اس ق، قال: د. اخر: د ف ن س ق، اخر في رواية يبريكم: ج، اخر شعر: ا (١٧) يقربكم: ج د ف ن س ق ، يبريكم: ا. وفي رواية يبرئكم: ف، ـــ ن ج ا د س ق.

احدهما راجع الى/نفس المنتظَر والاخر الى حال المنتظِر. اما الراجع الى نفس (١٨٠أ/س) المنتظر فهو ان الثواب يومئذ يكون موجودا لان الجنة دار وقوع الثواب لادار الانتظار/اذ الانتظار لذلك موجود في الدنيا والمعدوم هو الذي ينتظر (٩٨ب/ن) لاالموجود وما يقال في مبتذل الكلام انتظر زيدا معناه انتظر حضوره وقدومه. الاترى انه لو فسر فقال انتظر حضوره كان مستقيما ولو قال: انتظر وجوده كان فاسدا فدل ان هذا التأويل باطل.

واما الراجع الى حال المنتظِر فهو ان ولى الله تعالى فى الجنة مصون عما يوجب اعتراء وحشة في صدره او ضيق وقلق في قلبه. وفي الانتظار ذلك وتنغيص للنعمة. وقد قيل في المثل السائر الانتظار موت احمر. وهذا مما لايليق بحال اهل الجنة.

الا ترى كيف وصفهم / بنضارة الوجوه بقوله تعالى: وُجُوهٌ / يَوْمَئِذٍ (١٣٨ب/ق) نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (١). (١٥٠ب/د)

وذلك وصف من نال الثواب. لاوصف من هو بعد يقاسي ألم الانتظار وكربه. يحققه ان النظر مضاف الى الله تعالى لا الى غيره. فلا يجوز صرفه الى غيره. ولو جاز ذا لجاز صرف قوله: أُعْبُدُوا رَبَّكُمْ (٢) الى غير الله تعالى. وحقيقة هذا ان اضمار المضاف واقامة المضاف اليه مقام المضاف انما يجوز عند تعين المضاف في نفسه بدليل من الدلائل فتحصل فائدة الكلام وهي الافهام كما فى قوله تعالى: وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِى كُنَّا فِيهَا (٣) اي اهل القرية

(٢) فهو: ف ا س ق، وهو: د، هو: ج (٣) لذلك: ج د ف ن س ق، بذلك: ا (٤) لا: ج د ف ن س ق، الى: ا (٥) فسر: ف د ج ا س ق، فر: ن. فقال: ف ن اس ج، وقال: د ق (٧) فهو ان: ج اس ق، فان: د ف ن (٩) تنغيص: ف س ق د ن ا، تبغيص: ج (١١) وجوه: ف س ق د ن ا، ـــ: ج (١٢) ١ـــ القيامة ٢٢ـــ٢٣ (١٥) ٢ـــ الحج ٧٧. ذا: د س ف ق ن، ـــ: ج (١٧) بدليل: ف ا ق س د ج، بدلائل: ن، هي: س ق د ف، ـــ: ن (١٨) ٣ يوسف ٨٣. كنا فيها: ن، ـــ: د ج ا ف.

لأن السؤال للجواب ولاجواب يُنتظر من الابنية والحيطان وشيء من السؤال للجواب ولاجواب يُنتظر من الابنية والحيطان وشيء من الجمادات، فعلم ان المراد منه من ينتظر منه الجواب وقد اختص بذلك الاهل. فاما عند انعدام دليل تعين بعض ما يضاف اليه فلا يجوز الاضمار لانعدام الفائدة.

الا ترى ان قائلا لو قال رأيت زيدا واراد به عمامته اوقميصه او دابته او غلامه او داره كان مخطئا في ذلك لاستواء هذه الاشياء وما سواها
(١٨٠ب/س) ايضا في صحة الاضافة الي زيد وانعدام / دليل التعين فكان المتكلم به
(١٢٠أ/ف) المريد / بعض هذه الاشياء من غير دليل التعيين متكلما بما لافائدة فيه فعدّ سفيها جاهلا.

ثم ما تصح اضافته الى الله تعالى اشياء كثيرة من نحو الجنة والعرش
(١٤٤أ/ج) والملائكة والانبياء والرسل عليهم السلام / واصحاب الرسل والاولياء وعباد الله الصالحين والدور والقصور والحور العين والغلمان والبسط والحلل والاواني وغير ذلك مما لايحيط به العدّ والاحصاء وان بولغ في الاستقصاء فتعيين البعض بلا دليل يوجب التعيين غير سائغ في اللغة وخروج في الخطاب عن عادات الحكماء. فحمل كلام الله تعالى على هذا فاسد. لايجوز المصير اليه. والله الموفق.

وفي التعلق بالاية والاعتراض عليه كلام كثير وفيما ذكرت كفاية.

ولنا ايضا قوله تعالى: لِلَّذِينَ اَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ (١) وجاء في غير خبر ان الزيادة هى النظر الى الله تعالى وقد يحتمل غير ذلك مما جاء فيه التفسير لكنه لولا ان القول بالرؤية كان امرا ظاهرا وإلا لكان لم يحتمل صرف

(٤) تعين: ف د س ق، تعيين: ن (٥) اليه: س ق د ف، ـــ: ن (٧) او غلامه: ج س ق ن، ـــ: ف (١٠) فعد: ا ج ف ن، يعد: د س ق (١٢) الرسل: ف ن ج، الرسل رضوان الله عليهم اجمعين: د ، الرسل رضوان الله عليهم: س ق (١٥) فتعين: ا د ن فتعيين: س جـ ف (٠) سائغ: سابع: ج فقط (١٧) والله الموفق: ف ا ن ج، ـــ: د س ق، (١٨) التعلق: ج س ق د ف ن، التعليق: ا (١٩) ١ـــ يونس ٢٦ (٢٠) لكنه: ف د ن ا س ق، لكن: ج

ظاهر لم يجيء فيها اليها وهذا في الحاصل استدلال باجماع الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمين وشيوع القول بالرؤية فيهم.

وذكر الشيخ ابو عبد الله محمد بن على الترمذي الحكيم رحمه الله، فى تصنيف له سماه مسألة في سلوك اهل العدل بين المشبهة والمعطلة: فقال اتفقت على حديث الرؤية عدة من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم / ورضى عنهم كلهم ائمة منهم: ابن عمر وابن (١٣٩أ/ق) / مسعود وابن عباس وصهيب وانس بن مالك وابو موسى الاشعري (١٥١أ/د) وابو هريرة وابو سعيد الخدرى وعمار بن ياسر وجابر بن عبد الله ومعاذ بن جبل وثوبان وعمار بن روبية الثقفى وحذيفة عن ابي بكر الصديق وزيد بن ثابت وجرير بن عبد الله وأبو امامة وبريدة الاسلمي وابو برزة وعبد الله / بن الحارث بن جَزْء الزبيدي احد وعشرون رجلا (١٩٩أ/ن) / من اصحاب رسول الله صلى اله عليه وسلم ورضى عنهم كلهم رووا (١٨١أ/س) عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في اثبات الروية فمن رد هذا فقد قصد تكذيب هؤلاء.

وفي الاحاديث والدلائل السمعية في هذا الباب كثيرة وقد ثبتت بهذه الدلائل رؤية الله تعالى ولاثبوت لما لاجواز له. فثبت في ضمن الثبوت جواز الرؤية.

ثم نشتغل بعد هذا بيان جواز رؤية الله تعالى في العقول. وان كان الترتيب يقتضى اثبات الجواز اولا بالدلائل العقلية ثم الثبوت بالدلائل السمعية. الا انا قدمنا الدلائل السمعية لما مر ان فيها الثبوت والجواز جميعا معا

(١) الصحابة: ف ج ا ن، الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين: د ق س (٣) وذكر: ج ف ا س ن ق، ذكر: د (٨) عبد الله: ف ن ا ج س ق، عبد الله البجلي: د (١١) جزّ: د ج ا، خز: ق، جزء: ن س ف (١٢) ورضى عنهم: ف ق د س ج ا، ـــ: ن (١٤) عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: قبل في اثبات الرؤية: في د ا ج ف س ق، متأخر في: ن (١٥) كثيرة: ج د ا، كثرة: ف ن س ق (١٩) اولا: ج س د ق ف ن، او: ا. (٢٠) قدمنا: قد اقمنا: ن.

فمن اكتفى بها كان ذلك كافيا له فلا يحتاج الى الخوض في الدلائل العقلية. ثم بعد فراغنا من اثبات ما رمنا اثباته بالدلائل السمعية نشتغل بالدلائل العقلية.

(١٤٤ب/ج) فنقول وبالله التوفيق: / كان اوائلنا واوائل المعتزلة سبق منهم الاجماع ان الاعراض مستحيلة الرؤية. واختلفوا بعد هذا الاجماع ان العلة المطلقة للرؤية في الشاهد ما هي فزعمت اوائلهم انها الجسمية. فكل ما هو جسم كان مرئيا. وكل ما لم يكن جسما فهو مستحيل الرؤية. وقالوا ان الباري جل وعلا ليس بجسم فتستحيل رؤيته.

وزعموا ان كل من قال ان الله مرئى فقد زعم انه جسم. اذ لافرق بين
(١٧٠أ/ب) قول القائل هذا / جسم وبين قولهم هذا مرئى كما لافرق بين قولهم هو عشرة وبين قولهم هو جذر مائة.

وبعض اصحابنا رحمهم الله قالوا ان العلة المطلقة للرؤية هى كونه قائما بالذات. فما كان قائما بالذات تجوز رؤيته وما لايكون قائما بالذات فتستحيل رؤيته. والله تعالى قائم بالذات فكان جائز الرؤية. فمن زعم ان الله تعالى تستحيل رؤيته فقد الحقه بما لاقيام له بذاته. ثم ان اوائلنا واوائلهم احتجوا لكون الاعراض مستحيلة للرؤية ان الخلاف بين العقلاء
(١٨١ب/س) قديما وحديثا/موجود في ثبوت الاعراض وانتفائها. واشتغل المثبتون باقامة الدلائل على ذلك ولو كانت هى مرئية محسوسة لما جرى الخلاف فيها
(١٥١ب/د) بين ارباب الحواس السليمة. ولما جرت المحاجة بالدلائل العقلية /

---

(١) الخوض: ب، ج د س ق، الخوص: ف ن (٢) الدلائل: الدليل: ق (٦) هي: ا ج د س ف ق، هو: ن. فزعمت: د ف ا ن، وزعمت: ج (١٢) بعض: د س ق، ـــ: ف ن ج ا (١٣) تجوز: ف ج ن ا، فكان يجوز: د. كان: د ف ن ا س ق، يكون: ج (١٤) فتستحيل: ف، تستحيل: ا ج د س ق، مستحيل: ن (١٥) ان الله: ف ن، انه: د ا س ق (١٦) لكون: ج س ق د ف ن، بكون: ا للرؤية: الرؤية: ن. (١٩) بين: ف د س ق ج ا، عن: ن

ولما اشتغل العقلاء بالمحاكة الى/دلائل العقول، بل فزعوا الى الحواس ونسبوا (١٢٩ب/ق) المنكرين الى العناد وجحْد الضرورات والمكابرة للحواس، والحقوهم بالمتجاهلة من السوفسطائية. وحيث لم ينسبوهم الى ذلك وناظروهم واثبتوا ذلك بالدلائل العقلية / علم انها ليست بمرئية وان طريق ثبوت (١٣٠ب/ف) العلم بها العقل لا الحس.

ثم ان النظام من جملة المعتزلة لم يثبت عرضا الا الحركة فاما ماوراء الحركة من الموجودات كالالوان والطعوم والروائح فقد جعلها كلها أجساماً. وجعل الالوان مرئية لكونها اجساما عنده. وان لم تكن قائمة بالذات. ثم ناقض ولم يجوز رؤية الاصوات وان كانت اجساما. فاما المتقدمون من اصحابنا رحمهم الله فقد اختلفوا فى جواز درك الاعراض بالحواس الأُخر نحو الاصوات انها هل تدرك بحاسة السمع. فطرّد عبد الله بن سعيد القطان الكلام في كل ذلك. وقال لايجوز ادراك عرض ما بحاسة من الحواس. اذ لوأُدرك لما جرى الخلاف في ثبوتها بين ارباب الحواس السليمة.

وزعم ان المسموع / هو الذات الذى قام به الكلام والصوت لا الكلام (١٤٥أ/ج) والصوت فاما من سواه من اصحابنا الذين لايجوزون رؤية الاعراض فانهم يجوزون استدراكها بسائر الحواس الموضوعة لدرك كل نوع منها فلم يطرد اعتلالهم في اخراجِ الاعراض من ان تكون مرئية بجريان الخلاف في ثبوتها بين العقلاء. فاذًا التعويل على القائم / بالذات غير ممكن الا على (٩٩ب/ن)

---

(٢) الضرورات: ف س د ج ا، الضروريات: ن ق (٦) واماما: د ف ن، فاماما: ج ا س، فاما: ق (٨) لكونها: ج د س ف ق، منها لكونها: ن (٩) وان: ج ا ف د س ق، فان: ن. وان: د س ف ق ن، فان: ا ج (١١) الاصوات: ق ج د ا س ف، الصوت: ن (١٢) ادراك: ف. د س ن ق كان ادراكا: ج (١٥) وزعم: ف ن ج، فزعم: ق د س (١٦) رؤية: ج س ف ق، د ا، ــ: ن (١٨) مرئية: ف د ج ا، مرتبة: ن. بجريان: د ف ا س ن، لجريان: ج ق

طريق التعلق بالاجماع مع الخصوم في استحالة رؤية الاعراض.

(١٨٢أ/س) فيقال لهم اتفقنا / ان ما هو مستحيل الرؤية في الشاهد هو العرض. وان كل جسم جائز الرؤية. وكل جسم كما هو جسم فهو قائم بالذات. فبنا ان نتأمل انه يرى لانه جسم فلايعدّى الى الغائب لانه ليس بجسم او لانه قائم بالذات فيعدى الى الغائب لانه قائم بالذات.

فينبغي ان نتكلم على هذا الوجه ولانشتغل بدليل استحالة رؤية الاعراض الا اذا كان المثبت للرؤية يرى فى الاعراض رأى عبد الله بن سعيد القطان. فحينئذ يمكنه ان يتعلق بذلك الدليل. فاما من لم يكن يتابعه في ذلك ويجوز استدراك شيء من الاعراض بشيء من الحواس فلا يمكنه التعويل على ذلك الدليل. فينبغى ان يعتمد على اجماع الخصوم على ذلك.

ثم نتكلم ان الاجسام ترى لقيامها بالذوات دون التركب والجسمية.

ثم ان النظام منهم يبنى الكلام على اصله ان الالوان مرئية وهى اجسام (١٥٢أ/د) وليست بقائمة بالذوات. فاذاً انفكت الرؤية / عن القيام بالذات وما انفكت عن الجسمية.

(١٠٤أ/أ) ووجه ابطال كلامه انه بناه / على اصلين كل واحد / منهما غير صحيح.

(١٤٠أ/ق) احدهما ادعاؤه ان الالوان اجسام. وهذا ممنوع، بل هى اعراض لوجود حد العرض فيها. فان الحركة التى هى عرض بالاجماع انما كانت عرضا لاستحالة قيامها بذاتها. وافتقارها الى محل

(٣) فهو: ج د ف ن س ق، وهو: ا (٨) القطان: د س ق، ـــ: ن ج ف ا (٩) ويجوز: ف ا ن ج، فيجوز: د س ق. ذلك: د ف ا ج، ـــ: ن (١١) لقيامها: د ف ق ن، بقيامها: س (١٢) يبنى: ف د ج ا س ق، يبقى: ن (١٣) بالذوات: د ا ج، بالذات: د ن س ق. عن: ف د ج ا س ق، على: ن.

واستحالة بقائها. اذ العرض هذا هو. فيفارق الاجسام لاستحالة قيامها بذاتها وافتقارها الى محل واستحالة بقائها وتفارق صفات الله تعالى لاستحالة بقائها.

وهذا الحد بعينه موجود فى الالوان. ثم هو وان كان يدعى بقائها الا انه يثبت بالدليل الذى يثبت استحالة بقاء سائر الاعراض. وهو ان الباقي يكون باقيا ببقاء واستحالة قيام البقاء بما لايقوم بنفسه ثابتة بالبديهة فلم تكن الاعراض باقية على ما / نبين ذلك اذا انتهينا الى مسألة الاستطاعة (١٤٥ب/ج) ان شاء الله تعالى.

والالوان غير قائمة بذواتها فيستحيل قيام البقاء بها. فلم تكن باقية فكانت اعراضا لا اجساما. ومع ذلك جوز النظام رؤيتها. دل ان الرؤية / تنفك (١٨٢ب/س) عن الجسم فبطل تعليقه الرؤية بالجسم. وكذا هو يقول باستحالة رؤية الاصوات وان كانت عنده اجساما فاذن بطل تعليقه جواز الرؤية بالجسم طردا وعكسا. فاما مِن سوى النظام من قدماء المعتزلة الذين يسلمون أن الالوان والطعوم والاصوات اعراض، ويقولون انها مستحيلة الرؤية ويعلقون الرؤية بالجسم، يقولون ان الجزء الذى لايتجزأ قائم بالذات وهو مستحيل الرؤية لخروجه من أن يكون جسما فيدل هذا على تعلق الرؤية بالجسم وجودا وعدما.

واصحابنا رحمهم الله يقولون ان الجسم هو المتركب من الجواهر. وعند رؤيته يرى كل جوهر وان لم يكن كل جوهر جسما. وهذا لان الجوهر

(١ــ٢) بقائها ... واستحالة بقائها: ف د ق ج س، واستحالة نقلها: ن، واستحالة بقائها: ا . بذاتها: د ف، بذواتها: ج (٤) يدعى: ج د ف ا س، لايدعى: ن (٦) يقوم بنفسه: ن د ج، قيام له بذاته: ف ا هامش ق. يقوم: س، بما لايبقى: ف (فى الصلب) هامش ق ايضا (١٢) بطل: ج د س ق ف ن، ــ: ا (١٦) فيدل: ف د س ق ف ا، فدل: ج (١٨) رحمهم الله: د س ق، ــ: ن اج ف. ان الجسم: د ف ا س ن ق، كل جوهرين جسم لان الجسم: ج

لو لم يكن في نفسه مرئيا قبل انضمامه الى غيره لما صار مرئيا بالتركب وانضمامه الى غيره، لان جواز الرؤية واستحالتها مما يرجع الى الذات. (١٣١أ/ف) والذات لاتتبدل بالتركب فلا يتبدل الحكم المتعلق بالذات. / وهذا لان المتبدل بالتركب هو الاحكام المتعلِقة بالمقادير والكميات فان ما ليس بطويل اذا انضم الى ما ليس بطويل يصيران جميعا طويلا. وكذا المربع والمثلث والمسدس وغير ذلك من الاشكال.

فاما الاحكام المتعلقة بالذوات فلا تبدّل لها بالتركب لانعدام تبدّل ذواتها عند التركب. اذ التركب ليس الا مجاورته غيره والشيء بمجاورته غيره لايتبدّل في نفسه بل يتبدل القدْر. (١٥٢ب/د) فكذا الاحكام المتعلقة / بالذات لاتتبدل لانها تابعة للذات تبقى ببقائها وتزول / بزوالها / (١٤٠ب/ق) ولما كانت الجواهر عند التركب مرئية دل انها عند التفرد مرئية وهى قائمة بالذات (١٠٠أ/ن) وليست بجسم. فكانت الرؤية دائرة مع القيام بالذات دون الجسم فيتعدى الى كل قائم بالذات.

فمن اراد التعلق بهذه الطريقة ينبغى ان يسأل الخصم انه هل يرى رؤية الاعراض جائزة. فان رآها مستحيلة الرؤية يكلمه على هذه الطريقة. وان قال ان بعض الاعراض مرئية فينبغى ان لايتمسك بهذه الطريقة لانه لايمكنه تمشيته الا / اذارأى / في استحالة ادراك الاعراض بالحواس كلها (١٤٦أ/ج) رأى عبد الله بن سعيد القطان. (١٨٣أ/س)

(٥) بطويل: ف س ق ن ج ا، طول: د. (٥) المربع: د ج ا ف ق س، المبربع: ن (٧) تبدل: د ف ق ن، متبدل: س (٩) القدر: ج د ف ن س ق، القدرة: ا (١٠) للذات: ا د ف ج س، بالذات: ن (١٢) فكانت: ف س د ج ا ق، وكانت: ن. دائرة: ق ا د ن، جائزة: ج. فيتعدى: ا ف ن ج، فيعدى: د س ق (١٥—١٦) وان قال ... بهذه الطريقة: د ف ق ن، —: س (١٧) الاعراض بالحواس: ج س ا ق د ف. الاعراض: ن (١٨) القطان: ا، — ف د ج ن س ق

فيتكلم بالمعقول الذى بيّنا فى استحالة رؤية الاعراض وادراكها بالحواس من وجود الخلاف فيها بين ارباب الحواس السليمة. فحينئذ يمكنه الكلام.

فاما غير عبد الله من قدماء اصحابنا فانما كانوا يعلقون الرؤية بالقائم بالذات لمساعدة المعتزلة اياهم في القول / باستحالة رؤية الاعراض لاغير. (١٠٤ب/أ)

وكان الشيخ ابو منصور الماتريدى رحمه الله يرى الاصوب فى هذه المسألة ان يتمسّك بالدلائل السمعيّة التى مر ذكرها. فاذا عجزت الخصوم عن الاعتراض عليها فزعمت ان الدلائل السمعية ان اوجبت الرؤية فالدلائل العقلية منعت القول بالرؤية فكانت الايات والاحاديث متشابهة يجب التوقف فيها.

فيقال لهم لم قلتم ان الدلائل العقلية منعت القول بالرؤية؟ فاذا قالوا لان المرئى هو الجسم بدليل ان في الشاهد لايرى الا الجسم والله تعالى ليس بجسم. يطالبون بالدليل.

وقيل لهم لم قلتم ان الجسم يرى لانه جسم ويعارضون انها تعلقت بالاجسام لا لكونها اجساما بل لكونها قائمة بالذات فيعلل بها على طريق المعارضة دفعا لكلام الخصوم لا لابتداء التعليل ليقع الدليل على الخصم فيهدم حينئذ ما يقيم من الدلالة على تعلق الرؤية بالجسم على ما بيّنا. ولايحتاج الى اقامة الدليل على تعلقها بالقائم بالذات. فكان هذا اضيق على الخصم واحسم لمادّة شغبه.

(١) في استجالة: ف ق ا س ن ج، باستحالة: د (٣) فانما: ج ا ق س، فانهم: ف د ن، (٧) فزعمت: د ا س ق، وزعمت: ق ن ج (٨) العقلية: ا ف ج س د ق، الفعلية: ن (١١) الشاهد: ف د ج ا س ق، المشاهدة: ن (١٢) قلتم: ا ق ن ج س ق، قلت: د. ان: د ف ن، بان: ج س ق. (١٣) الجسم: د ف ن، الاجسام: س ق (١٥) المعارضة: د ف ق ن، معارضة: س (١٧) اضيق: ا س ف ج د ق، ضيق: ن،

فانه رحمه الله ذكر في كتاب المقالات فى مسألة المائية فقال ثم الاصل (١٨٣ب/س) ان ما لايرى في الشاهد عرض يقوم بغيره. / والا فكل قائم بنفسه يرى فاذا كان الله تعالى قائما بذاته يرى، لا على الاعتلال بذلك ولكن على الدفع والمقابلة. اذ لم يرجع فى الامر الى مايوجبه الدليل لكن رجع الى الوجود في الشاهد هذا لفظه رحمه الله. ومعناه ما بينا.

(١٥٣أ/د) وكذلك لو سلكت / هذه الطريقة مع المتأخرين منهم القائلين بجواز رؤية بعض الاعراض ايضا مع جواز رؤية الاجسام.

(١٧٢أ/ب) وقد بينا بالدليل / السمعي انه تعالى مرئى، فلِم توقفت في القول بها.
(١٤١أ/ق) فان زعم لمخالفة الدليل السمعي / الدليل العقلي قيل و لم قلت انه يخالف الدليل العقلي.

(١٤٦ب/ج) فاذا قال لان المرئى في الشاهد ما هو من هذه الاجناس / المخصوصة وهي الاجسام والالوان والاكوان. والله تعالى خارج من هذه الاجناس.

يقال لهم. لم قلتم ان تعلقها بهذه الاجناس تعلق الاحكام بالعلل دون كون هذه. الاجناس من اوصاف الوجود؟ ويطالبون بالدليل.

فما اقاموا من الدليل يهدم عليهم على ما أبين بعد هذا فيسهل حينئذ الكلام. وتقِلّ مؤونة المجادلة وتخِفّ. والله الموفق.

وينبغى ان لايدعى ان العلة المطلقة للرؤية القيام بالذات ايضا.

---

(١) كتاب: ف ج، ـــ: ان د (٤) الدفع: ف ا د س ق ج، الرفع: ن (٥) الوجود: وجود: س (٠) بيّناه: ن (٦) كذلك: د س ق، كذا: ف ن (٨) فلم: ن د ج س ق، ولم: ف. (٨٠ قد: ا ب ج ق، قيل: د س. ف. بينا: ف ج ا ن، ثبتنا: ب د س ق. في ا: د ف ا ن ص ق، با: ج (٩) قيل: ف د ا س ج ق، قلت: ن. انه: ج ف ق، انها: س ن د ا (١١) لان: ف د ن ا س ق، ان: ج (١٦) تقل: د ن ا س ق، قل: ج . ثقل: ف. تخف: ا س ق د ف ن، يحق: ج

وما ذكره الشيخ رحمه الله ذكر على طريقة المسامحة والمساهلة بل نطالب الخصوم باقامة الدلالة على ما جعلوه علة فحسب ولا نشتغل بادعاء شيء علة. فانهم هم المدعون ان العلة المطلقة لرؤية ما زعموا فلا معنى للاشتغال بمعارضة العلة بالعلة قبل العجز عن منع دليل الخصم وهدمه. وانما يصار الى ذلك / عند العجز / عن ذلك. ولا عجز بحمد الله تعالى (١٠٠ب/ن) على ما نبيّن بعد هذا ان شاء الله تعالى. (١٨٤أ/س)

فمن اصغى الى هذه الوصية وتمسك بهذه الطريقة فقد كفى مؤونة الخصم واندفعت عنه معرّة مجادلتهم. ومن رام الخوض فى الدليل المعقول الذى / اعتمد عليه المتأخرون من اصحابنا رحمهم الله واراد الوقوف عليه (١٣١ب/ف) فنبين له ذلك فنقول وبالله التوفيق.

ان المتأخرين من اصحابنا رحمهم الله عند دعوى المتأخرين من المعتزلة رؤية بعض الاعراض، ذهبوا الى ان العلة المطلقة للرؤية في الشاهد المجوّزة لها الوجود وان كل موجود رؤيته ممكنة جائزة.

ودليل ذلك انا نرى الجواهر والالوان والاكوان وهى الحركة / والسكون (١٠٥أ/أ) والقرب والبعد والاجتماع والافتراق. وقد وافقنا الجبائى على ان هذه الاجناس الثلاثة مرئية. وابنه ابوهاشم وافقنا على رؤية الا لوان وخالفنا في رؤية الاكوان. والنظام وافقنا على رؤية الالوان غير انه ادعى انها اجسام.

(١) ذكر: د ج ا س ق، ذكره: ف ن، ٢٠ـــ ذكر ـــ: ج (٠) نطالب: ق س ف د ج ا، نطالبه: ن. (٢) جعلوه علة: س ف ج د ق، جعلته عليه: ن، جعلته علة: ا (٤) بالعلة: ف ج س د ق ن، عن ذلك: ا. قبل العجز الى ذلك: ج د ف ن س ق، ـــ: ا (٦) على ما نبين: تكرر في د، قبل «بحمد الله». عند العجز: ج س د ف ق ن، ـــ: ا . ولاعجز بحمد الله تعالى ـــ : س (٩ـــ١٠) واراد الوقوف ... التوفيق ... رحمهم الله (نصرهم الله: س): س ج د ف ن ق، ـــ: ا (١٤) انا: ا ج د س ق ف، ان: ن. والاكوان: ف ن س ق، ـــ: د ج

وقد اقمنا الدلائل على كونها أعراضا فاجماع هؤلاء اغنانا عن اقامة الدليل على رؤية بعض الاعراض وكونها جائزة الرؤية. ثم الدليل مع هذا على رؤية الاعراض التمييز بالبصر بين الاسود والابيض وبين المجتمعين والمفترقين من غير قيام السواد والبياض والاجتماع والافتراق بالة الرؤية وهى البصر.

(١٥٣ب/د) ولم نعرف كون / الجواهر مرئية الابالتمييز بالبصر بين اجناسها وحصول العلم بوجودها. وهذا المعنى بعينه في حق الاكوان والالوان موجود،
(١٤٧أ/ج) فكانت مرئية ولو لم تكن مرئية / لعرف بالرؤية وجود الجواهر، ولكان لايوقف على كونه متحركا او ساكنا او مجتمعا او مفترقا كما لايوقف
(١٨٤ب/س) على الطعوم بمجرد الرؤية لانعدام تعلقها بالطعوم / على ما اجرى الله تعالى العادة. وان كانت مرئية عندنا لكونها موجودة على ما نبين بعد
(١٤١ب/ف) هذا ان شاء الله تعالى. / والدليل على ان الجواهر مرئية موافقة جميع المعتزلة ايانا على ذلك فيغنينا الاجماع عن اقامة البرهان على ذلك. ثم الدليل على ذلك حصول التمييزبين اجناس الجواهر بالرؤية كحصوله بين انواع الالوان. ثم يقال لهذا الذي لايجوّز رؤية الجواهر ولم يجوز الا رؤية الالوان بم عرفت ان الالوان مرئية؟ فان قال بالتمييز بين انواعها بالرؤية فكذا يلزم فى الجواهر والاكوان والطول والقصر والحركة والسكون وغير ذلك.

وبعين هذا يطالب النظام فيقال له: لم قلت ان الالوان مرئية؟

---

(١) اقمنا: ف د ج ا، اقمت: ن. فاجماع: ج د ف ن س ق، فاجتماع: ا (٠) اقامة: ف د ج ا س، ـــ: ن (٤) وهي: ف س د ق ، وهو: ن ج ا (٦) الالوان: ج د ف ن ق س ـــ: ا. (٧) لو: ف د ج س ا ق، ـــ: ن. لعرف: ا ج د ف س ق، يعرف: ن (١٠) لكونها: ا ف س د ج، لكونه: ن (١٣) بالرؤية: ج ق د ف ن س، ـــ: ا (١٤) الالوان: ا ف س ق ن ج، الحيوان: د (١٦) الاكوان: د ج س ف ق، الالوان: ا ن

فلا يمكن الا ان يتعلق بالتمييز بين انواعها فيلزم رؤية الحركة والسكون.

وكذا ابوهاشم يطالب بالعلة التى لاجلها جعل الالوان مرئية ثم يطالب بالتفرقة بينها وبين الاكوان ويسوّى بينها وبينها بعين تلك العلة. واذا ثبتت رؤية الجواهر والالوان والاكوان،

فنقول: لا بد من سبر الاوصاف لتتبين العلة المجوزة للرؤية من الاوصاف الاتفاقية المقترنة بها المسماة عند المتكلمين اوصاف الوجود. ثم نعدّى الرؤية بتلك العلة من الشاهد الى الغائب اذ التعدية من الشاهد الى الغائب، تكون باوصاف العلة دون اوصاف الوجود. والفرق بين اوصاف العلة وبين اوصاف الوجود قد مر في مسألة الصفات فنشتغل بسبر الاوصاف لنتبين وصف العلة من اوصاف الوجود.

/فنقول وبالله التوفيق: لايخلو المرئى في الشاهد من ان يكون مرئيا لكونه (١٨٥أ/س)
جسما او لكونه عرضا او لكونه لونا او لكونه ملونا او لكونه قائما بالذات اولكونه كونا او لكونه متكونا او لكونه معلوما او لكونه مذكورا او لكونه محدثا او لكونه موصوفا او لكونه باقيا او لكونه موجودا.

ولاجائز ان يرى لكونه جسما لانا اقمنا / الدلالة على رؤية اللون (١٠١أ/ن)

---

(١) فلا: د ج ا س ق، ولا: ف ن، يمكنه: د ا س ق، يمكن : ف ج ن، الا ان: ف ن اج س ق، ان لا: د (٣) الاكوان: د ا س ف ق الالوان: ن ج، (٤) الالوان والاكوان: ف ا د ج س ق، الاكوان والالوان: ن (٥) سبر: ف د ج س ق، سبره : ن (٦) نعدى: ف د ج ا س ق، نؤدي: ن (٨) العلة ... الوجود: ا ف ج، الوجود ... العلة: ق ن د س'(٩) — بين: د، —: ا ف ن ج (٠) الصفات: س د ف ا ق ن، الاوصاف الصفات: ج (١٢) ملونا: ا ف ج ن س ق، مكونا: د (٠) ٢—، ٣—، او: ج د ف ن س ق، و: ا (١٣) او لكونه معلوما: تأخر في: ج الى ما بعد: موجودا (١٥) لانا: ا د ف س ق، لان: ن، لا: ج. رؤية: ا ف د ج س ق، —: ن

والكون وهما ليسا بجسمين. ولا جائز أن يرى لكونه عرضا لقيام الدلالة على كون الجسم مرئيا وليس هو بعرض، على ان عند الخصوم تستحيل (١٤٧ب/ج) رؤية كثير من الاعراض، فبطل ذلك / طردا وعكسا. وعند اوائلهم (١٥٧أ/د) تستحيل رؤية كلها. ولاجائز أن يرى لكونه لونا/لانا رأينا ما ليس بلون وهو الجوهر والكون على ما اثبتنا ذلك بالدليل وساعدنا على ذلك الجبائي. (١٠٥ب/أ) /ولاجائز أن يرى لكونه ملونا او متلونا لقيام الدلالة على رؤية الالوان والاكوان. وليست هي بمتلونة لاستحالة قيام اللون بها ولاجائز أن يرى بكونه قائما بالذات او بكونه موصوفا. لان الخصوم لو علقوا الرؤية بكونه قائما بالذات او بكونه موصوفا. فقد سلمت لنا المسألة وامكنت التعدية الى الغائب.

ثم انا بينا ان اللون والكون مرئيان وليسا بقائمين بذواتيهما ولا بموصوفين (١٤٣أ/ق) بصفة تقوم بهما. ولا جائز / أن يرى لكونه متكونا لان المتكون ان (١٣٢أ/ف) اريد به الموجود / فهو ما ندعيه وان اريد به ماقام به عرض يسمى كونا فهو فاسد. لان اللون والكون مرئيان.

وكذا لو خلق الله تعالى في ابتداء خلقه العالم جوهرا واحدا لكان مرئيا (١٨٥ب/س) على ما قررنا قبل هذا من وجوب كون الجزء الذى / لايتجزأ مرئيا، ولم يكن متكوّنا حينئذ.

ولا جائز أن يرى لكونه معلوما او مذكورا لان المعدوم معلوم ومذكور وليس بمرئى على ان الخصوم لوادعوا ان الشاهد يرى لكونه معلوما او مذكورا للزمتهم التعدية لكونه تعالى معلوما مذكورا.

ولاجائز أن يرى لكونه محدثا لان من المحدثات عندهم ما تستحيل رؤيته.

(٢) تستحيل: ا ف د ج س ق، ـــ: ن (٨) ١ـــ بكونه: د ج س ق، لكونه: ف ـــ: ن ا: بكونه: ا جد س ق ن، لكونه: ف (١٠) بذواتهما: س ف، بذاتيهما: ق، لذواتهما: د ن (١١) بهما: د ف ا ن س ق، بها: ج (١٢) اريد: ج د ف ن، اراد: ا (١٤) لكان: كان: ف. (١٥) قبل: ف ج ن ا س ق، وقبل: د

لان عند اوائلهم ما سوى الجسم من الموجودات مستحيل الرؤية وهى محدثة. وعند الجبائى ما وراء الالوان والاكوان من الاعراض تستحيل رؤيتها، وان كانت محدثة. وكذا الحكم عند ابى هاشم فيما وراء الا لوان من الاعراض. وكذا عند النظام الحركات والاصوات تستحيل رؤيتها وهى محدثة على ان الجواهر ترى فى حالة البقاء وهى في حالة البقاء ليست بمحدثة حقيقة.

اذ المحدث ما يتعلق به الاحداث وهو يتعلق بها في اول احوال وجودها لا في حالة البقاء الا عند النظام خاصة. وهو فاسد لاستحالة تعلق الاحداث بموجود انقضى أوان حدوثه اذ احداث الموجود وايجاده محال. ولاجائز أن يرى لكونه باقيا لانها لو تعلقت بالباقي ثبت ما ادعيناه وامكنت التعدية الى الغائب لان الله تعالى باق على انا اثبتنا بالدليل رؤية الالوان والاكوان وهى اعراض ويستحيل بقاؤها عندنا.

فان ادّعت المعتزلة بقائها ننقل الكلام الى تلك المسألة على انها عند النظام / الاصوات باقية وتستحيل رؤيتها عنده. واجاز الجبائى بقاء الحرارة (١٤٨أ/ج) والبرودة والرطوبة واليبوسة والحياة والقدرة والعجز والعلم والاعتقاد والكلام. وليست هذه الاشياء / بمرئية عنده. (١٥٤ب/د)

وكذا ابنه يقول ببقاء جميع الاعراض التى اجاز ابوه بقائها الا الكلام خاصة. ولاتجوز رؤية شيء منها على ان كل جنس يرى عندهم / يكون (١٨٦أ/س) جائز الرؤية في اول احوال وجوده بلا خلاف بين العقلاء فضلا عن المتكلمين لان ما تستحيل رؤيته لذاته لايختلف باختلاف الازمنة. وهى في تلك الحالة ليست بموصوفة بالبقاء الا عند عبّاد والكرامية

(٢) تستحيل: جـ س ق ن، مستحيل: ف (٣ــ٤) وان كانت .... عند النظام: د ف ق ن، ــ: س. وكذا عند: تكرر في: ا (٩) بموجود: ف ا د ن س ق، موجود: ج (٩) وايجاده: ا ف د س ج ق، ايجاد: ن (٢١) في: ج د ف ن س ق، ــ: ا.

وهو فاسد لصحة قول القائل وجدء ولم يبق عند جميع اهل اللسان. واذا اندفعت هذه الوجوه تبين ان جواز الرؤية كان متعلقا بالوجود. والله تعالى موجود، فكان جائز الرؤية ثم عرفنا ثبوت الرؤية للمسلمين في دار (١٠١ب/ن) الكرامة بما مر من الدلائل / السمعية.

(١٤٣ب/ق) فان قيل/رؤية شيء من الاعراض غير مسلم من اوائلنا. فلم قلتم ذلك قولكم ان التمييز يقع بالبصر بين الساكن والمتحرك والمجتمع والمفترق والاسود والابيض كما يقع بين جنس جوهر وجنس آخر نقول بهذا لايتبين ان السواد والبياض مرئيان. (١٠٦أ/أ) وكذا الحركة والسكون / والاجتماع والافتراق. بل المرئى هو المتحرك والساكن والاسود والابيض والمجتمع والمفترق لاهذه الاعراض. بدليل ان نفاة الاعراض ينكرون وجودها مع انهم ارباب الحواس السليمة على ما مرّ غير ان المتحرك اذا رؤى عرف وجود الحركة بالدليل. وكذا السواد والبياض. هذا كما نقول ان التمييز يقع بحاسة اللمس بين الحار والبارد والخشن والاملس والصلب والرخو على حسب ما يقع بين الاسود والابيض بحاسة البصر. ومع ذلك اجمع العقلاء على ان الحرارة والبرودة والملاسة والخشونة والصلابة والرخاوة ليست بمسوسة فكذا البياض والسواد (١٨٦ب/س) والحركة والسكون. قيل لهم لاوجه الى هذا المنع / فان شيئا ما مرئى في الشاهد لامحالة. لاينكر ذلك الا من كابر حسّه ولم يعرف كونه مرئيا الا بتمييزه بحاسة البصربينه وبين غيره من غير أن يحل الالة منه شيء. (١٤٨ب/ج) فان الجسم لما كان يرى لم يحلّ من معنى / الجسمية فى العين شيىء.

(٧) يتبين: ف د ن ا س ف، نبين: ج (١٥) بمسوسة: ا د س ف ق ن، بملموسة: ج. فكذا: د ا س ف ق ، وكذا: ج ن. ( ، ) البياض والسواد: د س ف ق ن، السواد والبياض: ا ج (١٧) ذلك: ا ج د س ف ق، ـــ: ن ( ، ) حسه: ا ج س ف ق ن، ـــ: د (١٩) يحل: د س ف ق، يخل: ن. من: ا ج د س ف ق، عن: ن

ومع ذلك حصلت به المعرفة بذلك الجسم والتمييز بينه وبين غيره.

وهذا المعنى بعينه موجود فى البياض والسواد والحركة والسكون فكانت مرئية بخلاف اللمس. فان هناك لايعرف باللمس الا وجود الجسم الملموس ثم ماوراء ذلك من المعرفة الحاصلة بتلك الاعراض التى وضع اللمس لاجلها لايحصل بمجرد اللمس بل بقيام تلك المعاني بالة اللمس وهى اليد.

فان الحرارة تقوم باليد وكذا البرودة / وكذا الخشونة والملاسة تؤثران (١٣٢ب/ف) / في اليد عند امرارها على الصفحة العليا من الجسم من تسهل المرور (١٥٠أ/د) وتعذره. وكذا في الصلابة والرخاوة يحل اليد، معنى من الدخول في اجزائه وامتناعها من الدخول فيها.

فتعرف هذه المعانى لقيامها بالة اللمس التى هى من اجزاء الماس فيعرف حلولهما في نفسه كما يعرف الحر والبرد باتصالهما به فيثبت له العلم بقيامهما بالمحل تبعا لثبوت العلم بحلولهما فيه. وهذا المعنى منعدم في الرؤية فان الرائي يعرف الجواهر والاكوان / والالوان من غير حلول شيء من (١٧٨أ/س) هذه الاشياء فى الرائى فلو لم تصر مرئية لما حصل له التمييز بينها وبين اغيارها.

---

(١) به: ا د س ق، له: ف ن. بذلك: ا ج س ف ق ن، وبذلك: د (٢) البياض والسواد: ج د س ف ق، السواد والبياض: ن (٠) فكانت: ا د س ف ق ن، وكانت: ج (٤) الجسم الملموس: د س ف ق، الجسم المموس: ن، الجسم المسوس: ا، الوجود في الشيء الممسوس: ج (٤—٥) ثم ما وراء ذلك ... لاجلها: ا د س ف ق ن، لان معرفة محلها: ج (٥) بقيام: د ف ق ن، لقيام: ا ج س (٥) ٢— اللمس: ج د س ف ق، المس: ا ن (٥) اللمس: ج د س ف ق، المس: ا ن (٧) الملاسه: ا ج د س ف ق، الملامسة: ن (٨) امرارها: ج د س ف ق ن، امرارهما: اءالمرور: الامور: ن فقط (١١) لقيامها: ف ن ج ق، بقيامها: د س. اللمس: ف د ج ق س، المس: ن ا (١٢) حلولهما ... باتصالهما: ا س ف ق، حلولها ... اتصالهما: خ د ن (١٢) فيثبت: ا د س ف ن ق، فثبت:ج.(١٣)بقيامهما... بحلولهما: س ف، بقيامها ... بحلولها: ا ن، بقيامها ... بحلولهما : ج د ق (١٣) فيه: ا ف ن ج س ق، ـــ: د (١٤—١٥) يعرف الجواهر ... في الرائى: ج د س ف ق ن، ـــ: ا

اذ الوقوف على صفة في الغير لن يكون الابدخولها تحت الحس. فاما ما يقوم بذات الانسان فيمكنه ان يعرفه بالضرورة فما قام به من الحرارة والبرودة (١٤٣أ/ق) وغيرهما عرفه بالضرورة وعرف لضرورة / قيامها به قيامها بالمحل المسموس من غير حصول المس لهذه المعاني.

فاما في المرئى فذلك وقوف على معنى فى الغير ابتداء بالحس. وما يزعمون من انكار نفاة الاعراض. يبطل بالاصوات عندكم. فان الصوت مسموع. ومع ذلك ينكرون.

فان قالوا انما ينكرون فى الاصوات كونها اغيارا للذوات ومعاني وراءها لاوجودها به وكونها اغيارا للذات ومعاني وراءها لاوجودها ام هي راجعة الى الذات كصفة الوجود مما لايمكن معرفته بالحس فلم يكن الخلاف في الحقيقة فيما يحس به بل فيما لايحس.

قلنا وهذا هو بعينه الجواب في الالوان والاكوان ان انفسها داخلة تحت الحس مرئية به ولاخلاف في ثبوتها. انما الخلاف في كونها معاني وراء (١٨٧ب/س) الذات. وذلك / مما لايمكن معرفته بالحسّ. فان قالوا لاوجه / الى ادعاء (١٠٢أ/ن) رؤية الأكوان. فان راكب السفينة لايرى تحركها ولايحس ذلك. ولو كانت مرئية لرآها الراكب. وهو شبهة ابى هاشم.

قلنا بمثل هذه الشبهة ينكر السوفسطائية رؤية الاجسام. فانهم

(١) في الغير: د ف ق ن، من الغيرين: س . (١) يكون: ا ج س ف ن، يعرف: د ق (٣) عرفه: ف، عرف: ن اد ج، عرفت : ا. غيرهما: ج د س ف ن ق، غيره مما: ا (٣) لضرورة: بضرورة: س (٤) المنسوس: ج س د ف ن ق، المسوس: ا (٠) لهذه: ج د س ف ق ن، بهذه: ا (٥) بالحس ـــ: س (٨) كونها: س ن ج د ف، لكونها: ا (٩) به: س فقط. لاجودها: ف ن ق، ـــ: د ج ا س (٩) ام: ا ف ج د ق، امر: ن س. للذات: ا س ف ق ن، للذوات: د ج (١١) به: د ف ن ـــ: ج ا س ق (١٣) به: ن د س ق، بها: ج ف، ـــ: ا (١٤) الى: ا س ف ن د ق، لا: ج (١٦) شبهة: ف ج د س ق، شبه: ن (١٧) قلنا: ا د س ق ف ن، وقلنا: ج

/ يزعمون ان مَن في البرّ يري السراب وغيره لايرى ممن كان بقرب (١٤٩أ/ج) من السراب و لم يوجب ذلك قدحا في رؤية الاجسام. فكذا ما الزمت على ان اللون عندك مرئى ولو ان سهما صبغ باصباغ مختلفة ثم رُمِى او فَلْكَةِ مغزل او عنبة تصبغ بأصباغ / مختلفة. ثم يدار لايرى الا لون (١٠٦ب/أ) واحد. وما وراء هذا الواحد لايرى وان كان فى حال رمى السهم ودوران المغزل موجودا.

فكذا حركة السفينة، بل اولي لان تلك الالوان لايقف عليها ولا يعرفها فى تلك الحالة احد من الناس وحركة السفينة يقف عليها غير راكبها. وكذا راكبها لونظر الى الماء رأى حركة السفينة ثم ذلك لم يوجب استحالة رؤية الالوان. فكذا ما الزمت على ان الاكوان وان لم تتعلق/ (١٥٥ب/د) بها الرؤية فى الشاهد لايبطل ذلك اعتلالنا / بالوجود. (١٨٨أ/س)

لان الالوان مرئية بلاخلاف بيننا وبين ابى هاشم. ولا وصف بجمع الالوان والجواهر يمكن تعليق الرؤية به الا الوجود على ما سبق تقريره.

فاذًا هذا سؤال لايجدى التعلق به نفعا للخصوم. فان قالوا رؤية الجواهر والاكوان والالوان. وان ثبتت في الشاهد غير أن ماوراء الالوان وهو الجواهر والاكوان ليس بمختص بالوقوف عليه بالرؤية

(١) في: ج ف ق س د، ـــ: ن ا. ممن: ن د ف ج، ممن قد : ا (٢) الزمت: ج د ف ن س ق، لزمت: ا. فكذا: ا س ق ف د ن، وكذا: ج (٣) ان اللون عندك: د ف ق ن، اللون عند كم: س (٤) عنبة: دس (منقوطتان) (مشكولتان ومنقوطتان) ق نسخ هامش، عينه: ا ق فى الصلب، غير: ج (٥) وما: ا ف س ن ق د، ما: ج (٥) لون واحد: ا د ج ف ق س، لونا واحدا: ن (٦) موجودا: ا س ق ف ن، ـــ: ج (٩) نظر: د س ف ق، رأى: ن (١٠) الزمت: ن ج د ف، لزمت: ا . فكذا: ا ف د ن، وكذا: ج (١١) اعتلالنا: ا د س ق ف ج، اعلالنا: ن (١٢) يجمع: ا ق س د ف ج، بجميع: ن (١٣) على: ا ف ن د س ق، ـــ: ج (١٥) ماوراء: د ف ق ن، ماسوى: س

بل قد يمكن ادراك ذلك بما وراء البصر وهو المس. فان الاعمى يعرف وجود الجسم وحركته وسكونه واجتماع الجسمين وافتراقهما بالمس كما يعرف ذلك البصير بالبصر. فاما اللون فهو لايوقف عليه الا بحاسة البصر. ولهذا لايعرف الاعمى لون الجسم بالمس. فكان اللون هو المختص بالادراك بحاسة البصر، على معنى انه لايدرك بشيء من الحواس الا بالبصر.

(١٤٣ب/ق) فلو كان الباري / جل وعلا مرئيا مع انه ليس بمسموع ولا ممسوس ولامذوق ولامشموم لكان ادراكه مختصًا بالرؤية، فكان لونا اذ هذا من خاصية اللون. وحيث يستحيل ان يكون الله تعالى من جنس الالوان استحال ان يكون مختصا بالادراك بالبصر فبعد ذلك اما ان يقال انه مسموع كما انه مبصر او مذوق او مشموم وذا محال. واما ان يمتنع عليه

(١٨٨ب/س) الرؤية، قيل لهم هذا / كله تمويه او جهل بمذاهب الخصوم وبالحقائق. اما الجهل بمذاهب الخصوم فان عبد الله بن سعيد القطان وابا الحسن

(١٣٣أ/ف) الاشعري كانا يقولان / ان ذات الباري تعالى يجوز ان يُسمع كما يجوز ان يُرى فلم يكن عندهما الذات مختصا بالرؤية فبطل هذا الكلام.

(١٤٩ب/ج) ثم عند الاشعري اللون / يجوز ان يسمع ايضا فلم يكن للون اختصاص بالرؤية. ولا لذات الباري جل وعلا. ثم استواء ذات الباري واللون في ان كل واحد منهما يجوزان يسمع ويرى ولا يوجب ان يكون الباري جل وعلا لونا لان كل واحد منهما اعنى الرؤية والسمع يتعلق بكل موجود فيتعلق بالمتضادات والمختلفات.

(٣–٤) كما يعرف ... الجسم بالمس: ا ف د ج س ، ـــ: ن (٥) الا: ا س ق ف د ن، ولا : ج (٤) فكان: ا س ف ق د ن، وكان: ج (١١) بالحقائق: ا، وبالحقائق: ن د س ق ف ج، (١٢) القطان: د، ـــ: ا ج ف ن س ق (١٥) للون اختصاص: د ف ق ن، اللون اختصاصا: س (١٦) ولا: د ف ق ن، لا: س (١٧) ولا يوجب: د، لايوجب ج س ف ق ن (١٧–١٨) يجوزان ... منهما: ن د ف ج س ق، ـــ: ا (١٩) فيتعلق: ا ج د س ق ن، ويتعلق: ف.

ولا يوجب التشابه والاستواء بينهما. فكذا هذا.

واما الجهل بالحقائق فلانهم زعموا ان اللون لايدرك الا بالبصر والحركة والسكون والاجتماع والافتراق يدرك بالمس كما يدرك بالبصر. وهذا جهل منهم. وذلك انا نقول لهم ايش تعنون بقولكم ان اللون لايدرك الا بالبصر اتعنون انه لايعلم البتة الا بالحس فيرى ليعلم ولا طريق للعلم به سواه. ثم يقال لهم ايش تعنون بقولكم ان الحركة والسكون والاجتماع والافتراق يدرك بالمس؟ اتعنون انها تحس فتكون ممسوسة اوانها عند مس الجسم يعلم من غير ان تكون ممسوسة. فان / عنيتم انها / تمس فتكون ممسوسة (١٨٩أ/س)
كما تكون مرئية / فهذا باطل. اذ غير الجسم لايمس لاستحالة قيام (١٠٢ب/ن)
المماسة بالاعراض ولابد في المس من قيام المماسة بكل واحد من (١٥٦أ/د)
المتماسين. وان قالوا لاتصير ممسوسة ولكنها تصير معلومة بالحس بمس الجسم الذى هو محلها.

قلنا ما لايدخل تحت الحس لايصير معلوما بالحس بل يصير معلوما بالعقل بواسطة الحس فكان العلم الحاصل بالاجتماع والافتراق والحركة والسكون بالعقل بواسطة الحس اذ لم تصر هذه الاشياء ممسوسة كالعلم
بالحرارة والبرودة والملاسة / والخشونة والصلابة والرخاوة. وعند الرؤية (١٠٧أ/أ)
تصير هذه الاشياء اعنى الحركة والسكزن والاجتماع والافتراق مرئية على ما قررنا.

ثم بالوقوف على هذه الجملة الحقيقية يقال لهم ان عنيتم ان اللون لايدرك الا بالبصر اي لايحس بشىء من الحواس الأخر فكذا الحكم فى الحركة

---

(١) فكذا: د س ف ق ن، وكذا: ا ج (٢) زعموا: د ف ق ن، يزعمون: س (٣) بالبصر: د ا ج س ق ف، بالنص: ن (٥) فيرى: ا ف ج د س ق، ويرى: ن (٦) والاجتماع: ا س ق ج ف ن، في الاجتماع: د (١٠) في: ا ف س ق ن، من: د (١٣) لايدخل: د ف ق ن، يدخل: س (١٥) وعند: ا د س ق ف ن، عند: ج (١٩) الا: د ف ق ن، ـــ: س. فكذا: ا ج س ف ق، وهكذا: د، فهكذا: ف.

(١٤٤أ/ق) والسكون والاجتماع والافتراق على ما قررنا. فاذا لا / اختصاص للون.

وان عنيتم انه لاطريقة لمعرفته الا الرؤية. والحركة والسكون والاجتماع والافتراق لمعرفتها طريق اخر سوى الرؤية.

قلنا وذات الله تعالى يعرف بالعقل بواسطة مشاهدة الايات الدالة عليه فان لم يجب لكون الاكوان وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق مرئية ان تكون لونا لما انها تعرف بطريق اخر في الجملة سوى الحس. فلا يجب كون الباري جل وعلا لونا وان كان مرئيا. لانه يعلم بطريق (١٥٠أ/ج) اخر / وان وجب كونه تعالى لونا لكونه مرئيا وان كان لمعرفته طريق اخر سوى الرؤية لوجب كون الأكوان الوانا لكونها مرئية. وإن كان (١٨٩ب/س) لمعرفتها طريق اخر والقول به خروج عن المعارف / فكذا هذا.

ثم نقول انا ثبتنا بالدليل ان كون الذات مرئيا حكم كونه موجودا والباري موجود فكان مرئيا. واللون موجود فكان كونه مرئيا حكما لكونه موجودا فكان مرئيا لكونه موجودا لا لكونه لونا. فدل كونه مرئيا على مطلق الوجود. اذ الحكم يدل على علته لا على موجود مقيد. فلا دلالة فى كونه مرئياً الا على مطلق الوجود: فلو كان لونا لكان، لا لانه مرئى، بل لانه لايدرك بالحواس الأُخر. فيكون كونه لونا حكما لكونه غير مدرك بالحواس الاربع الاخر سوى البصر.

(١) على ما قررنا: د س ق، ـــ: ا ج ف ن (١) للون: ا د ف ن، باللون: ج (٥) لكون: ن س ق د ا ف، كون: ج (٦) الحس: ا س ق ف ن د، اللون: ج (٩) سوى الرؤية ... طريق آخر: د س ف ن، ـــ: ق (.) لكونها: د ف ن، لكونه: س (١١) ثبتنا: ف ق س ا، بينا، ن ج د، بالدليل: س ج ا ف ق ن، بالدلائل: د (١٢) اللون: ا ف س ق، الكون: د (١٢ـــ١٣) حكما لكونه موجودا... كونه مرئيا: ا د ف ق ن، بناء: ج (١٣) فكان مرئيا لكونه موجودا ـــ: س (١٣) كونه: س ف ق د، بكونه: ن (١٤) علته: د ف ق ن، عليه: س (١٦) الاخر: د ج س ف د ق، الاخرى: ن

وهذا فاسد. لان هذا تعليق الحكم وهو كونه لونا بالعدم. وهو كونه غير مدرك بتلك الحواس. وذا باطل.

ولانه يقتضى ان تكون العلوم والقُدر والارادات كلها الوانا لانها لاتدرك بشيء من الحواس الاربع فكانت مساوية لها في علة كونها الوانا، وهى كونها غير مدركة بالحواس الاربع. فكانت مساوية لها في الحكم. وهذا باطل. ولأنا ثبتنا بالدليل ان كونه جائز الرؤية من حكم الوجود وهو موجود / ثبتنا بالدليل ان الذوق والشم واللمس والسمع مستحيل (١٥٦ب/د) على ذاته وثبتنا بالدليل انه ليس بلون.

فكان من مقتضى مجموع هذه الدلائل ان اللون ليس ما يختص اداراكه بالرؤية لقيام الدليل على ذات مختص بكونه مرئيا وليس بلون. والله الموفق.

فان قالوا تعليق جواز الرؤية بالوجود فاسد. فان كثيرا من الموجودات لاتتعلق بها الرؤية كالقُدر والارادات والعلوم والاعتقادات والفكر والطعوم والروائح. / فاذا كل مرئى وان كان موجودا فكل موجود ليس (١٣٣ب/ف) بمرئى فوقع الانفكاك بين الوجود والرؤية.

قلنا التعليل وقع لجواز الرؤية لاللوجوب وهذه الاشياء جائزة الرؤية بالدليل الذى تقدم ذكره. فاما وجوب / الرؤية فانه يكون بتخليق (١٩٠أ/س)

---

(٤ـ٥) في علة كونها ... مساوية لها: ف د س ق ن، ـــ: ا (٦) لانا ثبتنا ... (بالدلائل: ف) ... وثبتنا: ا س فُ، لانا بينا بالدليل ان كونه (كون: د ق) جائز الرؤية من حكم الوجود وهو موجود وبينا: ج د ق، لاثبتنا: ن (٨) بلون: ا س ق ف نج ، بكون: د (٩) يختص: ا ف س ن ج ق، يحس : د (١٠) مختص: ا ف نج ، يحس: د . يختص: ق س (١٠) وليس: ا ف س ج ق ن، ليس: د (١٢) فان: ا ف ن، وان: د س ق (١٤) موجودا: ج ا ف ن س ق، مرئيا: د (١٦) للوجوب: ف ن س د ق، للوجود: ا ج (١٧) الذي: ا س ق د ج، ـــ: ن. بالدليل: ف ن ج س ق،. الدليل: ا.

الله تعالى الرؤية في آلة الرؤية فاذا خلق الرؤية للشيء يرى ذلك. وان لم يخلق الرؤية وخلق ضدها لايرى ولم يخرج الشيء من ان
(١٤٤ب/ق) يكون مرئيا. هذا كما ان الله تعالى لو خلق للانسان العلم / بشيء من
(١٠٣أ/ن) الاشياء علم ذلك الشيء ولو لم يخلق العلم حتى جهله الانسان بقى/
(١٥٠ب/ج) مجهولا فلم يخرج من / ان يكون العلم به ممكنا فكذا هذا.

فان قالوا هذا الكلام في غاية الفساد. فان وجود المرئى وارتفاع السواتر بينه وبين الة الرؤية بدون الرؤية لايتصور. قلنا لم قلتم ذلك؟ فان قالوا لو جاز هذا لبطلت المعارف وصحت السوفسطائية. فان على قَوْد كلامكم هذا يجوز ان يكون ههنا بحضرتنا فِيلَة عظام ترقص ونيران هائلة
(١٠٧ب/أ) تضطرم ودبادب وبوقات تُضرب ويُنفخ فيها واعلام منشورة / وعساكر مارّة. ولم تُخلق فينا الرؤية والسمع. فلم نقف على ذلك. وركوب مثل هذا وتجويزه خروج عن المعقول، وادعاء ما يعرف كذبه ضرورة وتمسك بالسوفسطائية.

قلنا شيء مما ذكرت ليس بلازم. فان الرؤية لما كانت معنى في الالة يخلقه الله تعالى عند فتح الانسان العين، لامحالة بلاخلاف بيننا وبين المعتزلة

---

(٣) هذا كما: س ق د ف ا، كما: ن ج (٤) ولو: ا س ق ف د ن، وان: ج (٥) من: ن د س ق ف ج، ـــ: ا. ولم: ف ن، فلم: د س ق (٦) الفساد: ا ف ج ن س، العناد: ق د (٧) آلة الرؤية: ق ا د س ف، المرئي: ج (٧) قلتم: ا ف ج س د ق، قلت: ن (٨) قود: ا ف د س ق، قوى: ن، قول: ج (٩) هاهنا: ن ف د ج س ق، هنا: ا (١١) فينا: ن د ف ا س ق، فيها: ج. الرؤية: د س ف ق، الرؤيا: ن (١٢) ادعاء: س ف ق د ج ، اذا: ا . ضرورة: ق ن د س ف، ضرورية: ا . مثل: ج س ق، ـــ: د ف ا ن (١٤) مما ذكرت: ا ف د ج س ق، من ذلك: ن (٠) يخلقه: ا د ج س ف ق، يخلق: ن

سوى ابى هاشم. فانه انكر كون الرؤية وسائر الادراكات معاني.

ونحن نستدل على ثبوتها عليه بمثل ما نستدل به على ثبوت جميع الاعراض ولم يحصل لابى هاشم بهذا المنع سوى ابطال طرق اثبات الاعراض على نفسه.

فاذا كانت الرؤية ثابتة معنى في العين بتخليق الله تعالى عرف ذلك بالاجماع من كل. وبالدليل الذى يلجىء اباهاشم الى الاعتراف به. والله تعالى يخلق ما يخلق باختياره. فمن الجائز ان لايخلق الرؤية / في عين انسان (١٩٠ب/س) فلا يرى. وان لم يكن بينه وبين المرئى حجاب، لانعدام الرؤية / هذا (١٥٧أ/د) كما لم يخلق فى حال تحقق السواتر والحُجب.

وهناك انعدام الرؤية بان لم يخلق الله تعالى الرؤية فى الآلة وخلق ضدها لالوجود السواتر. لان الشيء انما يستحيل وجوده اذا اشتغل محله بضده. فاما قيام ما ليس بضد للرؤية في غير محل الرؤية فلا يوجب استحالة وجود الرؤية في محلها.

غير ان الله تعالى اجرى العادة ان يخلق ضد الرؤية في الالة عند وجود السواتر نظرا لعباده ليمكنهم اخفاء ما يعجبهم اطلاع غيرهم عليه بتحصيل السواتر. فيحصل ضد الرؤية فى الالة فلا توجد الرؤية. ولو لم تخلق الرؤية مع انعدام السواتر وارتفاع الحُجب في الجواهر والالوان والاكوان لكانت لاترى ولاتخرج من كونها جائزة الرؤية فكذا هذه الاشياء.

---

(١) انكر كون: ن ف ق د ج س، انكرون : ا (٣) المنع: س ق ن د ج ف، العلم: ا (٥) كل: ا ن ف س د ق، الكل: ج (٥) الى الاعتراف: د س ن ف ق ج، الاعراف: ا. (٨) حال: ا ف د ج س ق، حق: ن. هذا: ج ب ن ق ف، وهذا: د س (١٠) لا: ا س ف ج د ق، الا : ن (١١) استحالة وجود: ج س ف ق، استحالة: ا د ن، (١٣) في الالة: ذ ق، ـــ: نج س (١٦) لكانت لاترى ... الرؤية: ج د ا ف س ق، ـــ: ن

(١٤٥أ/ق) والذى يحقق هذا ان حركة السفينة لايراها الراكب / ويراها.غيره لوجود (١٥١أ/ج) ضدها في بصره، وان كانت الحركة مرئية عند / الجبائي. وصبغ المغزل والسهم لازم عليه وعلى ابنه.

والذى يحقق هذا ثبوت رؤية النبي صلى الله عليه وسلم الملك وانعدام رؤية غيره بلاساتر. ولم يكن ذلك الا لخلْق الله تعالى الرؤية في عين النبى صلى الله عليه وسلم وخلقه ضد الرؤية في عين غيره.

وكذا المحتضر يرى ملك الموت واعوانه صلوات الله عليهم. ومن بحضرته من العواد والممرضين لايرون شيئا من ذلك. ثبت ذلك باحاديث ينسب رادها وجاحدها الى الالحاد والخروج عن الاسلام، فدل ان ما ذهبنا اليه كلام صحيح لايكاد يتوجه عليه سؤال، لو تأمل الخصم وانصف.

وبهذا التحقيق والتقرير يتبين ان الطعوم والروائح وغيرها من الاعراض التى لم يجر الله تعالى العادة برؤيتها مرئية لوجود العلة، وهى الوجود (١٩١أ/س) وانعدام الرؤية ما كان لاستحالة رؤيتها بل بخلق الله تعالى ضد رؤيتها/ في ابصارنا ولو اجرى العادة لرأيناها.

والذى يحقق هذا كله ان كلا اتفقوا ان المقابلة للعرض واتصال الشعاع به وقُربَه وبعده ولطفه مستحيل. اذ هذه المعاني ثبتت في الاجسام دون (١٣٤أ/ف) الاعراض. واذا ثبت هذا علِم ان رؤيته لم تكن لوجود المقابلة/ واتصال (١٠٣ب/ن) الشعاع وقربه ولم يجزان يكون عدم هذه المعاني / في حق محل العرض مانعا من ادراك العرض لانه لو جازان تكون العلل التى تعرض لامكنته

(٥) ولم: جـ ف ق، ولو لم: س ن. لخلق: ج ف د س ق، بخلق: ا ن (٧) المحتضر: ا ج ق د ف، المحتضر حين: ن (٠) بحضرته: ا ف د ج س ق، حوله: ن (١٠) لو: جـ س ق ن، ان: ف (١١) غيرها: ا د ف س ن ق، غيرهما: ج (١٣) بخلق: ا د ف س ق، يخلق: ن، لخلق: ج (١٨) محل العرض: ا ف ج ن س ق، المحل: د

ما نعة من ادراكه ولايؤثر فيه بتغيير وصف منه لم نأمن ان يكون لطف الملائكة وبعد الفلك وعدم اتصال الشعاع بما في قعور البحار وارتفاع المقابلة / بين القديم والمحدث ووجود الساتر بين الباري وبيننا مانعا (١٥٧ب/د) من ادراك / ما يوجد بحضرتنا من الفيلة والجمال والفُرسان والاعلام. (١٠٨أ/أ)

وهذا دخول فيما انكر القوم ومع ذلك عند اعتراض بعض هذه المعاني بمحل العرض لايرى العرض، دل انه انما لم يُرلا لان هذه المعاني موجبة انعدام الرؤية في حق العرض، بل لان الله تعالى لم يخلق رؤية العرض في ابصارنا. ولم يخرج من ان يكون جائز الرؤية. فكذا ما الزم الخصم. والله الموفق.

واما فصل استحالة كون الفيلة بحضرتنا ترقص وخيول تجول وفرسان تحارب ودبادب تضرب وبوقات ينفخ فيها واصوات هائلة ولانراها ولانسمعها.

فنقول بينا بالدليل المعقول مساعدة الخصوم ما يجعل هذا الالزام اشكالا / على كل منا فلا تنفرد بلزوم عهدة الانفصال لدى الخصام والجدال. (١٥١ب/ج)

ثم نقول اجاب بعض اصحابنا رحمهم الله عن هذا الالزام ان الرؤية للمتضادين متضادة لن يقوما الا في جزئين من العين / (١٤٥ب/ق) تقوم رؤية كل ضد بجزء على حدة ورؤية المختلفين مختلفة في نفسها / (١٩١ب/س) وليس بمتضادة. ورؤية المتجانسين من جنس واحد

(١) بتغيير: ف ا د ج، بتغير: س ق تنفيذ:ن (٢) الفلك: ا ب س ق ف، الملك:ن، الافلاك: ج
(٣) ووجود الساتر ... بيننا: ا س د ف ق، ـــ: ن ج (٦) بمحل: ا س ق د ف ن، لمحل: ج.
لا: ا ف د ن س ق، ـــ: ج (١١) ولانراها: جـ د س ف ق، لانراها: ن (١٣) ثبتنا: ا ف ن،
بينا: د ج س ق (١٥) الا في: ا ج ن ف س ق، الى: ا (١٦) رؤية: ا ف ج س د ق، ـــ: ن.
ورؤية: د ف ق ن، فرؤية: س (١٨) المتجانسين ... (ص ٥٥٠) لكلها فوجود: ج ن س ق، ـــ: ا

ما يكون رؤية لبعضها يكون رؤية لكلها. فوجود رؤية المتضادين في الجزئين جائز ووجود رؤية احدهما في جزء وضد رؤية الاخر في جزء اخر، جائز فيجوز في حالة واحدة رؤية احد المتضادين دون صاحبه وتجوز رؤيتهما جميعا وكذا في المختلفين.

فاما في المتجانسين فلا تجوز رؤية احدهما دون الاخر. وقد يرى الاجسام الكثيفة والفيَلة من جنسها. وكذا الافراس والاعلام. فعلمنا ضرورة برؤيتنا الاجسام الكثيفة انها لوكانت لرأيناها لتجانسها في انفسها بخلاف الطعوم والروائح لمخالفتها ما نراها للحال في الجنس فتتحقق رؤية ما نرى مع انعدام رؤيتها.

فان قالوا رؤية اللطيف تخالف رؤية الكثيف فما انكرتم من جواز وجود رؤية لبقة مع عدم الرؤية للفيل.

قلنا ان البَقّة من جملة الاجسام الكثيفة كالفيل الا انها اصغر جثة منه فكانت بمنزلة جزء من الفيل فيستحيل وجود رؤية لها لايدرك بها او بجنسها من الفيل مثلها. ولو رفع الله تعالى عن عين الانسان ما فيها من الرؤية وبقي مقدار مالونظر الى الفيل لم يدرك منه الا مقدار البقة رأى منه مقداره ولم يره باجمعه.

وبعض اصحابنا اجابوا ان هذا وان كان من الجائزات ولكن لِما لم يجر الله تعالى / العادة بخلق ضد رؤية الفيلة والخيول وغير ذلك في اعيننا (١٥٨أ/د) فلا نراها. وان كانت بحضرتنا وقع لنا الامان عند انعدام رؤيتنا اياها عن وجودها بطريق العادة. فان الله تعالى لاينقض العادة المستمرة الازمان

(١) ما يكون: ج ف د س ق، يكون: ن (١١) رؤية: ن د ف ج س ق، ـــ: ا. الرؤية للفيل: س ق ف، رؤية للفيل: د، رؤية الفيل: ا ن (١٦) مقداره: ا د ف س ق ن، مقدارها: ج (١٨) ضد رؤية: ا د ف ج س ق، ضرورية: ن (٢٠) زمان: ا ف س د ج ق، عند زمان: ن . اجمعين: د ف ق ن، اجمعت: س.

بعث الرسل صلوات الله عليهم / اجمعين معجزة لهم وحجة على (١٩٢أ/س) قومهم او على يد الولي في بعض الأزمنة المخصوصة كرامة له.

والعلم بالمعتاد يقين ونقضه ممتنع عادة، فيقع لنا الامان من ذلك. كما ان انسانا لو اخبر ان الله تعالى حول جميع رجال خراسان اناثا ونساءهم ذكرانا، عرفنا كذبه بيقين لانعدام العادة. وان كان ذلك ممكنا ثابتا في مقدور الله تعالى. وكذا لو اخبر انسان ان بتهامة في ايام باحوراء / اشتد (١٠٤أ/ن) البرد حتى جمدت المياه او في / قلب الشتاء اشتد الحر هبت السموم في (١٥٢أ/ج) جبال الترك، علم كذبه بيقين لانعدام جريان العادة بذلك.

وكذا لو ان انسانا دخل بيته ثم خرج، علمنا يقينا انه عين ذلك الانسان. وان كان من الممكن ان اعدم الله ذلك الرجل وخلق اخر على شبهه وهيئته. ولكن لما لم يكن ذلك / معتادا علم بانعدامه. كذا ما نحن (١٠٨ب/أ) /فيه. والله الموفق. (١٤٦أ/ق)

وعلى هذا يخرّج جواب ما الزموا من انعدام رؤيتنا الله تعالى في الدنيا وهو انا انما لم نره لخلقه تعالى في ابصارنا ضد رؤيته وهذا لايستحيل لان الله تعالى ليس بذى جنس / حتى يقال لما رأينا جنسه لم يجز انعدام (١٣٤ب/ف) رؤيته على الجواب الاول.

وعلى الثاني ان رؤيته تعالى ليست بمعتادة في الدنيا. ليقال لا تنعدم لئلا يؤدى الى قلب العادة. الى هذا الجواب ذهب اكثر اصحابنا واليه يشير الشيخ ابو منصور الماتريدي رحمه الله.

---

(٢) او: ا ج س ف ق ن، و: د (٣) نقضه: ا ف د ج س ق، نقيضه: ن (٤) اخبر: ن ف ق د س ج، خبر: ا (٦) باحوراء: ا د ف ن س ق، الحر: ج (٨) نعلم: س ق، يعلم: ن، فعلى: ا، علم (فعلم: د) ج د ف. بقين: س ق د، يقينا: ف ن، (١٢) والله الموفق: ن ج س د ف: ا (١٣) الزموا: ا ج د ف س ق، التزموا: ن (١٤) لخلقه: د ف ق ن، لخلق: س (١٧) لئلا: ا ج ف ن، كيلا: د س ق (١٩) رحمه الله: ا ج ق د، ـــ: ن. اصحابنا: ا ق ج ن س ف، مشايخنا: د. الماتريدى: ن، ـــ: جـ د س ف ق

وذهب ابو العباس القلانسى من جملة متكلمي اهل الحديث انه تعالى لايرى في الدنيا لضعف في أبصار الخلق في الدنيا: فاذا أراد اكرامهم بالرؤية خلق في ابصارهم قوة.

وهذا الجواب مستقيم مقنع اذ كم من شيء مرئى لايدركه الانسان لضعف في بصره.

(١٩٢ب/س) ولهذا يتفاوت الناس في رؤية الاشياء عند الدقة / والبعد ثم هو انما تعلق بهذا الجواب دون الاول. لان من مذهبه ان ارتفاع الرؤية بخلق ضدها في البصر حال قوة البصر ممتنع. اذ من مذهبه ان منع ذى الطبع عن فعله مع بقاء طبعه محال على مذهبه المعروف ان المتولدات فعل الله تعالى بايجاب الطبع. وهذا الاصل عندنا غير صحيح. فيجوز عندنا انعدام الرؤية (١٥٨ب/د) بخلق ضدها في البصر حال قوته ويجوز ايضا امتناعها لضعف في البصر/ فيجوز لنا دفع الزام للخصوم بامتناع الرؤية للحال بالطريقين جميعا. وعنده لايجوز ذلك الا بالطريق الثاني على ما بينا.
والله الموفق.

فان قيل لو كان لايرى لقيام ضد رؤيته في ابصارنا وذلك الضد موجود فيجوز ان يرى فلم يكن عدم رؤيته الا بضد لرؤيته. وكذا في حق الثاني والثالث الى مالا يتناهى.

قلنا من اصحابنا من قال ذلك المنع منع عن رؤيته وعن رؤية نفسه كالجهل بالشيء جهل به وبنفسه. ولهذا يجهل الجهل ولايلزم جهالات غير متناهية.

(٢) اراد: ازداد: ن.لي: ا ج ف ن س ق، ـــ: د (٦) تعلق: ا ج ف س ق، يتعلق: د ن (٧) ا ؤية: ن ج د س ق، ـــ: ا (٩) بقاء طبعه : ا ج ف د، تقاطيعه: ن (١٤) والله الموفق: د ن ف ج س ق، ـــ: ا (١٦) بضد: ا ن ف د س ق، لضد: ج (١٨) وعن: ا ج د ف س ق، عن: ن

ومنهم من قال يخلق الله تعالى فيه منعين كل واحد منهما منع عن صاحبه فاما دعواهم ان الرؤية متعلقة بالجسم فقد بينا فساده. واما قول الجبائى / انها تتعلق بالاجسام والالوان والاكوان، وقول ابنه انها تتعلق بالاجسام (١٥٢ب/ج) والالوان فذلك منهما تعلق بمجرد الوجود دون العلة. فانهما نظرا الى ما تعلقت به الرؤية لا الى العلة.

والتعلق بمجرد الوجود والاعراض عن حقيقة العلة عمدة المجسمة. وبمثل هذا يتبين حيد المعتزلة عن العلل والحقائق والتمسك بما يوجد من حيث الظاهر كفعل الجهال من المشبهة وغيرهم. ويتصور عند الريّض ان ماهم عليه من باب الحقائق / لوقوفه بعقله الناقص عليه. (١٤٦ب/ق)

فاما المرتاض الريّض المتمهر في الصناعة الذي استولى عليه المران فيها العالم بكيفية سبر العلل وطردها واجرائها في معلولاتها / وبالتمييز بينها وبين (١٩٣أ/س) اوصاف الوجود، فانه يعلم انهم لم يحصّلوا من الحقائق الاعلى الدعوى، ولم يبنوا مذاهبهم الا على الحسبان والظن. والعجب من وقاحتهم انهم ينسبون اهل الحق الى التشبيه لاثباتهم الرؤية. ويزعمون ان الرؤية في الشاهد تتعلق باجناس مخصوصة من الاجسام / والالوان والاكوان. فمن (١٠٤ب/ن) زعم ان الله تعالى مرئى فقد شبه الله تعالى بخلقه وهذا غاية في الوقاحة لان ادنى ما يجابون عن هذا ان ما تستحيل رؤيته عندكم اجناس مخصوصة من الطعوم والروائح والقُدَر والارادات

(١) كل واحد منهما منع: س ق ف ن ج د. منع كل واحد منهما: ا، فيه: ا ن س د ج ق، منه: ج (٢) بالجسم: ا س ج ن ف، بالاجسام: د (٤) فذلك: ا ج ق ف د س، فذاك: ن (٨) الريض: ف ن ق د س، الرفض: ا، المربض: ج (١٠) الريض: د، ـــ ا س ج ف ق ن، المتمهر: ا ج ن ف س، المتمير: د (٠) فيها: ن ج س ف د ق، فهما : ا. المران: د ف ق ن. المروان: س (١١) معلولاتها : ا ن ف س ق، معلولاتها عادة: ج. (١٢) يحصلوا: ا ج ف ق ن س، يجعلوا: د (١٣) يبنوا: ا ج ق ن، يثبتوا: د (١٦) وهذا: ا ف د ج س ق، فهذا: ن

(١٠٩أ/أ) /والعلوم والاعتقادات. فمن قال باستحالة رؤية الله تعالى فقد شبهه بها.

فان قالوا ما لايرى اجناس كثيرة. فالقول بكونه مستحيل الرؤية لايؤدي الى التشبيه بها كلها لان ذلك محال لاختلافها فى انفسها ولا الى التشببه ببعضها لانعدام دليل التخصيص.

(١٥٩أ/د) قلنا وكذلك المرئى عندكم / اجناس مختلفة وفيها اشياء متضادة فيستحيل ان تؤدى الى التشبيه بها كلها او ببعضها كما قلتم.

ثم العجب من غفلتهم انهم لم ينظروا الى ان الرؤية تتعلق بالمتضادات من نحو السواد والبياض والحمرة والخضرة والحركة والسكون والاجتماع والافتراق.

ولاريب انه لامشابهة بين المتضادات. وكذا تتعلق بالمختلفات من نحو الجواهر والالوان والاكوان ولا مشابهة بين هذه الاجناس الثلاثة المختلفة خصوصا، على اصلهم ان المشابهة تجري في الاوصاف النفسية عند الجبائى وفى اخص الاوصاف النفسية على قول ابى هاشم على ما مرّ.

واذا كانت الرؤية تتعلق بالمتضادات والمختلفات ولا يوجب تشبيه بعضها
(١٥٣أ/ج) ببعض / فكذا يتعلق بالقديم والمحدث ولا يوجب تشبيه البعض بالبعض. ثم انهم اعتمدوا على الوجود المحض وقالوا وجدنا في الشاهد ان الرؤية

(١) والعلوم بعد الاعتقادات في: ا (١) بها: ن ف د ق ج س، ـــ: ا (٢) ما: ا ف س ج ن ق، ـــ: د (٥) كذلك: ا ج س ف ن، كذا: د ق (٦) او: ا د ف ن س ق، و: ج (٨) والحمرة: ا ج ن ف س ق، او الحمرة: د. والخضرة: ا ن ف ق ج س، ـــ: د (١٠) ريب انه: ا ف ج س ق ن، شك ان: د (١١) هذه: ا د ف س ق، ـــ: ن (١٢) النفسية: د ج س ف ق، النفيسة: ا ن، (١٤) والمختلفات: ا س ف د ج ق، ـــ: ن. ولا: ا ن س ق، فلا: د. تشبيه: ا د ف س ق ن، تشبه: ج (١٥) فكذا: ا ف د ج س ق، وكذا: ن

تتعلق بهذه الاجناس المخصوصة من غير النظر الى العلة / والتمييز بينهما (١٣٥أ/ف) وبين الاوصاف / الاتفاقية التى هى اوصاف الوجود. وجعلوا مجرد (١٩٣ب/س) الوجود حجة وهو عين مذهب المجسمة المشبهة في اعتمادهم على مجرد الوجود فى دعواهم ان كل فاعل جسم على ما مر في تلك المسألة. ولم ينظروا الى العلة.

والمعتزلة خالفتهم فى تلك المسألة ثم صوّبتهم فى مسألة الرؤية في مجرد الوجود فيتبين في الحقيقة. وعند التأمل انهم هم المشبهة حيث صوبتهم في تلك المسألة بهذه وجلسوا تحت المثل السائر:

رمتني بدائها وَانْسَلَّتِ.

ثم لو جاز لقائل ان يقول ان الرؤية / تعلقت بهذه الاجناس المخصوصة (١٤٧أ/ق) فلا يكون ماوراءها مرئيا جاز لقائل ان يقول ان الموجود اجناس مخصوصة. وهي الاعراض والاعيان، وهي الجواهر والاجسام. فلا يكون ماوراءها موجودا.

فتنفي المعطلة الصانع لخروجه عن هذه الاجناس.

وتزعم النصاري انه جوهر لكونه موجودا ليس بجسم ولاعرض. وتزعم المجمسة انه جسم لكونه موجودا ليس بعرض ولاجوهر. ولا محيص لهم عن هذا.

---

(١) المخصوصة: ا س ق ج ف ن، المختلفة: د (٠) بينهما : ا ق ف س د، بينها: ج، ـــ: ن (٣) حجة: ا س ف ن ق، علة: د. المجسمة المشبهة: ن س ف؛ المجسمة والمشبهة: د، المجسمة: ق، المشبهة المجسمة: ا ج (٤) مر في: ف ج د س ق، مرت: ا، فى : ن (٦) في مسألة الرؤية: تأخرت الى ما بعد: في مجرد الوجود: في: ا ف ج (٧) انهم: ا ف ج د س ق، ـــ: ن (٠) السائر: السائر شعر: ق (١٥)، تزعم: ا د ف ن س ق، زعم: ج (٠) تزعم: ا د ف ن س ق، زعم: ج. (١٦) بعرض: ا ف ن ج س ق. بجسم ولاعرض: د

ولا بد لهم من الرجوع الى بيان العلة المطلقة للرؤية وليس ذلك الا مابينا من كونه موجودا. والى بيان ان الجوهر ليس بمرئى لانه جوهر لتعلقها بماوراءه. وكذا في الالوان والاكوان فيتبين حينئذ جواز رؤية ماوراء هذه الاجناس. كما انا اذا بينا ان الجسم ما كان موجودا لكونه جسما لوجود ما ليس (١٥٩ب/د) بجسم. وكذا في الجوهر والعرض لم يكن بد من الرجوع الى بيان / حد للموجود يشمل الكل. فحينئذ يتبين جواز موجود ليس بجوهر ولاجسم ولا عرض.

وبالوقوف على مثل هذه المعاني يتبين استمرار اصول اهل الحق واندفاع التناقض عنها واضطراب اصول القدرية وكثرة تمكن التناقض فيها وبهذا يمتاز الحق من الباطل والصحيح من الفاسد.

(١٠٥أ/ن) ثم لهم اسئلة فاسدة تندفع. / كلها بمعرفة ما بينا من الاصل نذكر بعضها (١٩٤أ/س) ليسهل لمتأمليه الوقوف على كيفية / الدفع بمشيئة الله وعونه.

منها انهم يقولون كل مرئى يجوز ان يشار اليه. والله تعالى لو كان مرئيا لكان يجوز ان يشار اليه. والجواب عنه ان بعض اصحاب الرؤية وهم الاشعرية يجوزون الاشارة الى الله تعالى لا الى جهة كما يجوزون الرؤية لا في جهة فكان الالزام عنهم مندفعا. ثم عندنا وان كان (١٠٩ب/أ) لايشار اليه، / واليه ذهب ابو العباس القلانسي ولكن في الشاهد ما كان جواز الاشارة الى شيء لجواز الرؤية بل لكونه

(٢) بيان: ا ج د ف ق س، اثبات: ن (٣) في: س ق د ف، ـــ: ن (٠) الاجناس: ا ن ج ف ق س، الاجسام: د ، (٤) بينا ف ق س د ج، ثبتنا : ا ن الجسم : ا د س ف ق ن، الجنس الجسم: ج (٥) وكذا: ا س ق ن، فكذا: ف (٦) للموجود: ا د س ف ق ن، الموجود: ج (٨) وبالوقوف ... واندفاع: د س ف ق ن : ا (٩) اصول: ا ج د س ق ن، وصول: ف اضطراب : ا ف د ج، اضطرار: ن. القدرية: د س ف ق، للقدرية : ن (١٢) لمتأملية ف س ق د ن، لمتأمله: ج ا (١٣) بمشيئة الله تعالى وعونه: ج ا ف د س ق، بعون الله تعالى ومشيئته: ن (١٤) لكان: ج د ف ن س ق، ـــ: ا (١٥) جهة: ا ج د س ف ق، الجهة: ن. يجوزون: د س ف ق، تجوز: ن (١٩) لجواز: ف د ج ا س ق، بجواز: ن

متحيزا في جهة فكان جواز الاشارة مع وجود الرؤية من اوصاف الوجود فبطل الالزام.

ثم يعارضون فيقال لهم كل مخاطِبٍ آمرٌ ناهٍ في الشاهد يشار اليه فلو كان الله تعالى مخاطبا آمرا ناهيا لكان يشار اليه. فما اجابوا به عنه فهو لهم جواب. والله الموفق.

ومن ذلك قولهم كل مرئى في مكان. فيقال لهم ماكان في المكان لانه مرئى. وما كان مرئيا لانه في مكان فانه تعالى لو خلق جزءا لايتجزأ لا في مكان لكان مرئيا. والصفحة العليا من العالم مرئى وهو لا في مكان. وقد يحل فى المكان ما ليس بمرئى عندكم كالعلوم والقُدر والارادات وغيرها. فبطل قولهم.

ثم يعارضون بالمخاطب الامر النا هي انه لم يُر في الشاهد الا في مكان وفي الغائب آمرناه مخاطب ليس في مكان. وكذا لاحي ولا فاعل في /(١٤٧ب/ق) الشاهد الا في مكان وهو محدود متناه جسم ولا تجب التعدية الى الغائب. فكذا ما نحن فيه.

وكذا قياد كلامهم يلزم ان الله تعالى لو لم يخلق الاز نجيا او لم ير انسان الا زنجيا او لم ير الا جسما اسود او لم يخلق الله تعالى من الالوان الا السواد، ان يعتقد ان لاموجود الا زنجي ولا مرئى الا زنجي ولا جسم الا اسود ولا لون الا اسود. ولا يجوز وجود ماوراء هذه الاشياء ولارؤية غيرها لتعلق الوجود والرؤية بها وهذا كله / باطل باجماع العقلاء. (١٦٠أ/د)

(١) متحيزا: جـ س ف ق، متحيزا: ن (١) في جهة مكان... الوجود: د ج، ـــ: ن ف ا س ق (٤) به: ف ن اس ، هم: ق ـــ: ح د (٧) فانه: ف ن س ق، لانه: ج (٨) مرئي وهو: ف ج ا د س ق، مرئية وهي: ن (٩) لانه ما ليس بمرئى عندكم كالعلوم والقدر والارادات وغيرها فبطل قولهم: تكرر في: د قبل لانه مرئي (في سطر ٦) (١٥) كلامهم: ف س (هامش) ن، كلامكم: ج د ا ق (١٥ـــ١٦) او لم يرانسان الا زنجيا: ج د ف ق س ن، ـــ: ا (١٧) السواد: د س ق، سواد: ن ف (١٨) الوجود: ج د س ف ق ن، الموجود: ا

فكذا ما تمسكت به المعتزلة من نوع هذه الخيالات. ومن هذا القبيل
(١٩٤ب/س) قولهم ان الرؤية لما تعلقت / بهذه الاجناس المخصوصة ولم نر ما سواها
من الطعوم والروائح انما لم ير لمخالفتها هذه الاجناس والمخالفة بين الله
تعالى وبين هذه الاجناس فوق المخالفة بين الطعوم والروائح وبين هذه
الاجناس لانه لاشبه بين الله تعالى وبين خلقه بوجه من الوجوه. وبين
(١٨٠ب/ب) الطعوم والروائح وبين هذه الاجناس مشابهة من وجوه / كالحدث
والعرضية واشباه ذلك.

والجواب ان انعدام رؤية هذه الاشياء ما كان لما ذكرتهم بل لوجود ضد
(١٥٤أ/ج) رؤيتنا. فاما هي فعندنا مرئية. / والدليل عليه انا نرى السواد ونرى
البياض ايضا مع وجود التضاد بينهما وهو اقوى من المخالفة فدل ان انعدام
رؤية ما انعدمت رؤيته ما كان لمكان المخالفة بل لما بينا.
والله الموفق

(١٣٥ب/ف) /واعرضت عن ذكر مثل هذه الاسئلة لانفتاح طريق الدفع والتحامي
عن الاطالة وجعلهم المسافة بين الرائى والمرئى واتصال الشعاع او انطباع
المرئى في عين الرائي وارتفاع الحجب شرطا للرؤية فاسد. وكذا اشتراطهم
كون المرئي متحيزا فاسد. لانهم سلموا لنا رؤية الاعراض. ومن لم يسلم
منهم ذلك الزمناه بالدليل. واتصال الشعاع بالاعراض غير متصور. وكذا
ادراكها بالمماسة علي ما قررنا.

ومن مذهب النظام ان الشعاع جسم يماس المرئي. والعرض لايماس.

(١) به —: س (٤—٥) فوق المخالفة ... الاجناس: ج ق ف س د ا ، —: ن (٤) ١— بين: ف س ق ن د، —: ج (٧) كالحدث: ب ج د ن، كالحدوث: ا س ف ق (٨) والجواب: ف د ن ق س، فالجواب: ج (٩) عليه: د ف ق ن، —:س د (١٨) ١— يماس: ج س د ف ق ن، بما بين: ا

ومع ذلك يرى دل ان هذا كله باطل. وكذا انطباع المرئي لان المرئي لاينطبع. ولكن يخلق الله تعالى مثل صورة المرئي في المرآة ولاصورة للاعراض. وكذا ارتفاع الحجب يكون فيما بين الاجسام فاما في حق الاعراض فلا يقال ارتفعت الحجب الا ان ترتفع عن مَحالها. وقد بينا قبل هذا ان ارتفاع الحجب عن محالها لاأثرله في / حقها على انا قد بينا ان الحجاب (١٠٥ب/ن) لا اثر له في المنع عن الرؤية فلم يكن لارتفاعه اثر في اثبات الرؤية. والله الموفق. وكذا جعْلهم المقابلة شرطا فاسد لان المقابلة تكون ثابتة بين الاجسام. فاما الاعراض فلا تقابل / وقد ثبتت رؤيتها دل انها ليست بشرط. (١٩٥أ/س) غير انها وقعت في حق الاجسام لضرورة كونها متحيزة متناهية (١٤٨أ/ق) / وكل شيء يرى كما هو لاتوجب الرؤية تبدلا في المرئي. فان الاسود (١١٠أ/أ) يرى اسود والابيض يرى ابيض. وكذا المتحرك / والساكن والطويل (١٦٠ب/د) والعريض والمثلث والمربع والمدور والجماد والحيوان. وكل ما يعايَن ويُرى من الاجسام والاعراض / يرى كما هو لا ان يكون ذلك من موجبات الرؤية (١١٨أ/ب) او من شروطها.

ثم دعوى النظام اتصال الشعاع وكونه جسما فاسد. لان الشعاع هو الانجلاء القائم بالبصر وهو عرض لدخوله تحت حد الاعراض. والاعراض لامماسة لها ولا انتقال من محل الى محل فلا يتصور انتقاله من العين الى المرئى على ان الشعاع لو كان جسما لكان لايتصور مانقول

---

(٤) ترتفع: ف ج س ق، ترفع: ن (٥) قد: ف، ــ: د ج ا س ق (٧) وكذا (وكذلك: س ف) ... الاجسام: ف ن ا ج س ق، ــ: د (٨) فلا تقابل: د ن ج، فلا تقابل ولا تقابل: ب س ف ق، فلا يقال: ا (٩) لضرورة: د ف ق ن، بضرورة: س (١٠) كل: س ف د ج ق ا، كذا كل: ن (١٢) يعاين: ا د ق ف ج س ، يباين: ن (١٥) اتصال: د ف ق ن، من اتصال: س (١٧) لاانتقال: ق د ج س. الانتقال: ف ن. لامماسة: ج د ف س ق ن، مماسة: ا.

من حيث ان الانسان يرى السماء وما فيها من الكواكب كما فتح عينيه من غير تخلل مدة مع بعد بينهما. ولا يتصور انتقال جسم في هذه المدة من الارض / الى السماء مع ما بعد ما بينهما من المسافة. (١٥٤ب/ج)

وكذا لوحصل العلم بالرؤية بطريق المماسة لحصل ما هو المخصوص بالمماسة من العلم بحرارة الممسوس وبرودته ولينه وخشونته ورخاوته وصلابته بمجرد الرؤية لان العلم المخصوص بالمماسة لاينعدم عند وجودها. وان حصل علم آخر وراءه كما في الذوق فان العلم بالطعوم وان حصل به ولكن لما كان لايخلو عن المماسة ما انعدم العلم المختص بها. كذا هذا. والله الموفق.

ودعواه ان الحواس تدرك بطريق المماسة دعوى متعرية عن البرهان بل هو باطل. وقد فرغنا الآن عن ابطاله. ثم هو باطل بالسمع. وقوله ان الصوت جسم ينتقل فيدخل في صماخ السماء باطل لدخول الصوت تحت حد الاعراض على ما قررنا قبل هذا في اثناء كلامنا. ولا يتصور من الاعراض الانتقال من محل الى محل ودخولها في محالٍّ. لان ذلك من صفات الاجسام.

والذى يحقق هذا ان الرجل اذا وجد منه صوت بحضرة الف نفر اكتنفوه من جوانبه الاربعة يسمع كل واحد منهم ذلك الصوت بعينه / بكماله. (١٩٥ب/س)
ولا يتصور وجود الجسم فى امكنة كثيرة. ولايقال سمع كل واحد منهم (١٨١ب/ب)
بعضه. لان كل عاقل يعرف ببديهة العقل انه سمع كمال صوته ولا يقال يسمع كل واحد منهم صوتا على حدة.

(١) عينيه: د س ق، عينه: ا ج ف ن (٢) مدة: ج ف ق ن، ضده: د س (٣) مع ما: ف د ج س ق، مع: ا (٤) كذا: ج د ق ن، كذلك: س ف (٥) ولينه: ج د ف ق ن، ـــ: س (٦) عند: س ا ف ق د ج، عنه: ن. وان: ج د ا س ق ن، فان: ف (٩) هذا: س ف ق ا ن، ـــ: د (١٩) اكتنفوه: ج د ف ق ن، اكتنفرته: س (١٨ـــ١٩) ولا يقال ... بعضه ... كمال صوته: س ق د ف ج ا، ـــ: ن. (١٤) العقل: د ق ج ا، عقله: ب س ف. (١٨) وجود: ا د س ف ق، دخول: ج ن. (٢٠) يسمع كل واحد منهم صوتا على حدة لان: ج د ف ن س ق، ـــ: ا

لأن / كل واحد منهم يسمع صوت هذا الرجل و لم يحصل منه الا صوت
واحد. ومن أراد أن يوهم نفسه أنه سمع صوتا سوى الصوت الذى وجد
من هذا الرجل لايقدر على ذلك ويعرف بنفسه من نفسه الكذب
ضرورة. والرجوع إلى الحق واتباع أدلته والاقتداء / بأهله أولى بالعاقل (١٤٨ب/ق)
من ركوب مثل هذه التُّرَّهَات والوساوس التى لايخفى فسادها
عند التأمل أو إيضاح من تأمل وكشفِه عن ذلك على الصبيان
والعوام. ولكن الله تعالى يكرم بهدايته / من يشاء من عبادِه
فضلا منه ويخذل من يشاء منهم عدلا منه وهو الغني الحميد.
يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ (١) وَيَحْكُمُ مَا يُرِيدُ (٤). لاَيُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ.
وكذا اشتراطهم الضوء في المسافة فاسد. اذ الظلمة لاتمنع من الرؤية عند
القائلين بالرؤية للأشياء. روى عن أبي العباس القلانِسي حكى عنه ابن
فورك في كتاب اختلاف الشيخين. وذلك ليس مما يعتمد عليه لان / الهرة (١٠٦أ/ن)
وكثيرا من الحشرات والهوام ترى بالليل وان وجد الظلام / والخُفاش (١٣٦أ/ف)
لايبصر بالنهار، وان وجد الضوء. فلا اعتماد / على الضوء وغيره بل متى (١٥٥أ/ج)
خلق الله تعالى الرؤية في البصر حصل الوقوف / على المرئى. (١١٠ب/أ)
ثم الذي يبطل جميع ما سبق ذكره من شبهات الخصوم أن الله تعالى يَرانا
ولا مسافة بيننا وبينه ولا اتصال شعاعٍ ولا انطباع المرئى في الآلة لتعاليه
عن الرؤية بالآلة. وهذا مما لامحيص لهم عنه. وتبين بتحقيق

(١) يسمع: جـ س ف ق، سمع: ن (٥) اولى: س ق ج د ف ن، ولى: ا (٥) الوساوس: ف ا
ن س ق ج، الوساوس: د (٧) العوام: ا ب ج ف د ق س، القوام: ن (٧) (١) الفاطر ١٥ (ح)
آل عمران ٤٠ (٣) المائدة ١ (٤) الانبياء ٢٣ (١٠) اذ: ا ف ن ج، لان: د (١١) للاشياء: ج
د ن، الاشياء: ا س ف، الاشيئا: ق (١٢) مما: ب س ج د ف ق ن، ما: ا (١٣) ترى بالليل:
تكرر في: ا (١٥) الرؤية: ف ج د ا ق س، ـ: ن (١٧) ولا : ب د ا ج س ف ق بلا: ن،

رؤية الله تعالى إيانا أن جميع ما وجدوه فى الشاهد من اوصاف الوجود لا من اوصاف العلة او الشرط. والله الموفق.

وافترقت المعتزلة في الاعتراض على هذا الكلام. فانكر النظام والكعبى ومن وافقهما أن الله تعالى يَرى شيئا. وأوّلوا وصفه تعالى بانه بصير أنه عالم بالمرئيات وجعلوا الرؤية ضربَ علم في الشاهد / والغائب جميعا. (١٩٤أ/س) واذا كان كذلك كانت رؤية الله تعالى ايانا عِلما منه بنا. فلا تشترط هذه الشروط اذ هى من شروط الرؤية دون العلم، والرؤية منا وان كانت علما. ولكن كانت علما مخصوصا حاصلا بهذه الالة. والعلم بهذه الالة لايحصل لنا الا بهذه الشروط. وهذا فاسد. لأن الرؤية معنى وراءَ العلم. فان انسانا لو قال رأيت كذا. ولم اعلم به كان صحيحا. ولو كانت الرؤية هى العلمَ لصار الرجل نافيا عينَ ما اثبته. وصار مناقضا، كما لو قال قعد فلان ولم يجلس. ولان محل الرؤية في الشاهد هو العين ومحل العلم هو القلب. وهو امارة التغاير اذ الشيء الواحد لايحل محلين. وكذا ضد البصر العمى وضد العلم الجهل وتغاير ضديهما يدل على تغايرهما. هذه هي طرق معرفة الاتحاد والتعدد. وقد اثبتُّ بكل من ذلك تغايرَهما وتعددَهما في الشاهد.

---

(٢) وجدوه : ف ج س ق ب ا ، وجده :د (٢) والله الموفق: ف د ق س ـــ: ن ا ج (٣) افترقت : ف د ج ا س ق ، اوردت: ن. الاعتراض : ف د ن ا س ق، الاعراض: ج. فانكر: ف د ن س ق، وانكر: ج ا (٧) رؤية الله: ا د س ق ف ج، رؤيته: ن (٦) علم في: ف س ن ا د ق، فى علم: ج (٨) دون العلم والرؤية منا: ف ا ج د س ق، ـــ: ن (٩) والعلم بهذه الآلة: د ف ق ن، ـــ: س (١٢) نافياً: ف ج س ق، باقيا: ن، عين: د ف ق س، غير: ا ن، عن: ج (١٣) يجلس: ن ف ج س ق، يجلس فلان: د (١٥) طرق: ف ن د ا س ق، طريقة: ج. الاتحاد: ا ف د ن س ق، الاحاد: ج

يحققه أن العلم بالمرئ يثبت مع العمى ولا يتصور ثبوته مع الجهل فان الاعمى لو سمع شئيا بطريق التواتر يحصل له العلم به، وان كان المخبَر عنه مرئيا في نفسه. وكذا لو كان الرسول صلى الله عليه وسلمَ اخبر أعمى / بلون جسم عرفه الاعمى باللمس حصل له / العلم بذلك. (١٤٩أ/ق) واجتماع الجهل مع العلم بشيء واحد من جهة واحدة. واجتماع رؤيته (١٤١ب/د) والعمى عنه محال ممتنع. وبثبوت العلم بالمرئي زال الجهل وما زال العمى. ولو كان شيئا واحدا، لَما تصور اذ زوال الشيء مع بقائه مستحيل.

والذي يقرر هذا أن من رأى شيئا ثم غمَّض عينيه والمرئ بعدُ بين يديه تبدلت حالته لامَحالَةَ وانعدمت منه في هذه الحالة صفة / كانت موجودةً (١٥٥ب/ج) قبل تغميض عينيه، وما انعدم العلم بذلك الشيء فانه عالم به وبصفاته وهيئاته بعد التغميض كما هو عالم به قبل التغميض. فكان المنعدم هو الرؤية وانعدامها مع بقاء العلم دليل أنها معنى وراء العلم. ثم لو فتح عينيه بعد ذلك حصلت له / صفة كانت منعدمة في حال التغميض وهى (١٩٦ب/س) الرؤية ولم يحصل العلم. لانه كان حاصلا في حالة التغميض.

فدل ان الرؤية معنى وراء العلم والله تعالى يَرانا لاعن جهة ولم يحصل من هذا المنع لهؤلاء الملحدين الا تكذيبُ الله تعالى فيما وصف به نفسه وتكذيبُ رسله / عليهم السلام فيما وصفوا به ربَهم، ونسبة العمى اليه (١٨١ب/ب) تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

---

(٢) التواتر: ف س ج ق ن ا، للتواتر: د (٣) وكذا: ن ج د س، كذلك: ف. يحصل: ف ج ن س ق، لحصل: د ا (٢ـــ٤) يحصل له العلم به ... الاعمى باللمس : ج د س ف ق ن ـــ: ا (٧) بقائه: ف ن س د ا ق، بقائه فان ذلك: ج (١٠) عينيه: ف ن د ا س ق، العينين: ج (١١) فكان: ف د ن س ق، وكان: ج. المنعدم: ف ج د ا س ق، المتقدم: ن. (١٣) صفة: ف ج ن س ق، صفات: د (١٦) فيما: ف ق د ج س، بما: ن ا

اذ الحي لايخلو عن اتصافه بالبصر او العمى فاذا نفوا عنه البصرَ وصفوه بالعمى ضرورةً وهو من اعظم أمارات الحدث. ونفى أمارة الحدث والنقيصة اولى من نفى الرؤية عنه. ثم ان هؤلاء مع هذا ينسبون انفسهم الى التنزيه والتوحيد مع اثباتهم افحش العيوب واوضح دلالات الحدث.

(١٠٦ب/ن) والبصْرية منهم يسلمون / أن الله تعالى يرَانا ولكن يفرقون بين رؤيته ايانا وبين رؤيتنا اياه، فيقولون إنه تعالى يرانا لا بالآلة فيتحقق ويتصور بدون الجهة والمقابلة.

فاما نحن فنراه بالالة فلا يتصور الا في الجهة لان الالة جسم لا يتصور استعمالها الا في حيز معلوم كمن فعل منا بيده لايمكنه ان يفعل الا في جهة مخصوصة فكذا هذا.

والجواب عنه أن المقتضِيَ للجهة ان كان هو الرؤيةَ فباطل برؤية الله تعالى ايانا وان كان هو الالةَ فباطل بعلمنا الله تعالى فانه يحصل بالالة وهو القلب وهو جسم ولا يقتضى الجهةَ والمقابلةَ ولا ثالثَ هاهنا وكل واحد من الامرين غير مقتضٍ للجهة، دل أن هذا الاعتراض فاسد.

ولا يقال: كل واحد منهما لايقتضى الجهةَ واذا اجتمعا اقتضيا. لان ما ليس بمقتض للشيء اذا أجتمع مع ما ليس بمقتض له لا يقتضيان لانهما بذواتهما لايقتضيان ولا أثر للاجتماع.

(١) يخلو: ف ج د ا س ق، يخفي: ن. او: ا ف د ج س ق، و: ن (٢) امارة الحدث: س ق، امارات الحدث: ب د ف ن، (٣) ان: ب ف ج د ن س ق، ـــ:ا(٦) بين: د ق، : ـــ: ف ج ن ا س (٨) فلا: ا ج د س ف ق ، ولا: ن (٩) الا: ج د ف ن ق س، الى: ا (١٢) الله: د ج ق ن ، لله : ا ف س ، بعملنا : ف س ، علمنا : ج ق د ن . وهو وهي : د. (١١) وهو : هو : ق فقط . ولاثالث : ف د ن ا ق س ، ثالث : .، ههنا : ف ق ج ن ا، هنا: د س (١٥) اقتضيا: ج د ف ن س، اقتض: ا (١٦) ا ــ يقتضيان: ج ف ا د ق س، يقضيان: ن. اجتمع: ف س ف ج ن ا، اجتمعا: د (١٧) بذاوتهما: بذاتيهما: ق (١٦) له: وقع بعد لايتقضيان في: س

وبهذا يَبطل قولهم /: إن المرئَ إما أن يكون مقابَلا كالجسم او حالاّ في (١٣٦ب/ف) المقابلة / كالالوان والاكوان او ما له حكم المقابلة كالمرئَ في المرآة من (١٦٢أ/د) صور الاشياء. فان الله تعالى يرى / المرئيات لا بهذه الوجوه على أن (١٤٩ب/ق) هذا الكلام باطل. فان المقابلة لو كانت شرطا /، لكان العرض لأيرى. (١٩٧أ/س) ولو كان الحلول في المقابلة شرطا لكان لاتُرى الجواهر / ولا ما له حكم (١٥٦أ/ج) المقابَلة ولو كان كونه في حكم المقابلة شرطا لكان المقابل والحالّ في المقابل لا يُرَيان.

ورؤية كل شيء من هذه الاشياء مع انعدام ما اقترن بصاحبه دل أن شيئا من ذلك ليس بشرط ولو شُرط اجتماعها لكان لايرى شيء البتة لاستحالة اجتماعها. ولو جعل احد هذه الاشياء شرطا لامحالة فلا بد له من اقامة الدليل ولا دليل لهم سوى الوجود. وهو باطل على ما بينا.

وبهذا يبطل قولهم: إن ما يدّعونه ليس برؤية. اذ هى لاتعرف عند اهل اللغة فان الله تعالى يَرى ورؤيته ليست بمقابلة ولا محاذاةٍ ولا اتصالِ شعاعٍ ولا تقليبِ مقلةٍ. وتبين أن هذه الاشياء ليست الا من القرائن الاتفاقية والاوصاف الوجودية. والرؤية رؤية بدونها.

وقولهم: إن العلم بالغائب لايخرج عن الوجه الذى به يُعلم الشاهدُ.

قلنا: وكذا الرؤية فانها كما كانت في حق الشاهد ضرورية كانت في حق الغائب كذا. وما ذكر من المقابلة والمسافة واتصال الشعاع، قد ابطلنا أن يكون شيء منها من لوازم الرؤية.

---

(٨) بصاحبه: ف ن، بصاحبيه: ا د س ق، به متحققه: ج (٠) ورؤية:فرؤيه: س، ورؤيته: ج (٩) اجتماعها: ف د ن س ق، اجتماعهما: ج ا. شرط: د س ف ق، اشترط: ن (١٠) له: ا د س ف. ق ، لهم: ن (١٢) ليس: اَ ج د س ف ق، انه رؤية ليس: ن (١٦) وقولهم: ا د ف ن، قولهم: ج. به: ا د ف ن، ــ: ج (٢١) كذا: كذلك: س (١٨) قد: ف ج ا ن، قلنا قد: د هامش ق، فقد: س

بل كل شيء يُرى كما هو، وعلى ما هو. فلما كانت الاجسام في الجهات منا. وبيننا وبينها هواء رأيناها كما هي وعلى ما هي عليه لا لأن الجهة والمقابلة من لوازم الرؤية والله تعالى ليس بمتناهٍ ولا منا بجهة فيُرى كما هو كما يرانا هو لا عن جهة ولاَ في جهة.

وما قالوا: لو كان الله يُرى لكان يرى كله او بعضه على ما قرروا، كلام فاسد. دفعتهم اليه الحيرة. واقرب ما يجابون عنه ان يقابَل بالعلم. فيقال اتعلمون الله كله أم بعضَه؟

فان قالوا: عرفنا كله اوعرفنا بعضه احالوا.

وان قالوا: اذا لم نعرف كله ولا بعضه لم نعرفه، كفروا. وان قالوا نعرفه كما هو وهو ليس بموصوف بالكل والبعض فهو لهم جواب. وكذا يقال الله تعالى يَرانا افيرانا بعضُه ام كلُه؟ والكلام فيه كما في الاول.

ثم حقيقة الجواب أن الكل اسم لجملة تركبت من اجزاء محصورة والبعض (١٩٧ب/س) اسم لكل جزء تركب الكل منه / ومن غيره. / وذلك كله لايليق (١١١ب/أ) بصفات الباريء فلم يكن كلا ولا بعضا فيُرى كما هو. واعتبر هذا بالعلم (١٦٢ب/د) به ثم هذا يبطل برؤية الاعراض / اذ يرى لون او حركة.

فلو قيل رأيت كله ام بعضه فبأى الجوابين أجاب، أحال وليس له من (١٥٦ب/ج) الجواب الا ان يقول العرض لا يوصف بالكل والبعض / لما مر من (١٠٧أ/ن) تحديدهما. وذلك محال على العرض فيُرى / العرض لا كله ولا بعضه

(٥) كلـه او بعضـه : ج ق د ا س ف ، بعضه او كله : ن . قرروا: ج د ن. قرروا: ج د ف س ق ن، قررنا: ا (٨) او عرفنا: ا ف ج، او: ق ن د س. احالوا: ج د ف س ق ن، احارا: ا (٩) ٢ـــ وان: ج د ف ن س ق، ان: ا (١٠) فهو: ن ا ج س ق ن، فهما: د (١١) افيرانا: ف د ا ن س ق، اويرانا: ج (١٣) من: ف ق ن، عن: د س ، ذلك: ذا: ق (١٦) احال: ج د ف ق ن، ـــ: ا س (١٦) فلو: ف ج د ا س ق، ولو: ن، ام: ف ج س ق، او: ن. له: ف ن س ق، عليه: ج (١٨) العرض: ف د ن س ا ق، والعرض: ج

بل يرى على ما هو عليه. فكذا البارئ جل وعلا، يُرى على ما / هو (١٥٠أ/ق) لا كله ولابعضه وكذا الجزء الذى لايتجزأ.

ثم اكثر هذه الاسئلة يرِد على من يقول يُرى الله في الاخرة. فاما من فرض الكلام في ان ذاته هل هو مرئى في نفسه فيسقط عنه اكثر هذه الاسئلة.

وبعض الكبراء المحققين من أئمتنا بسمرقند، رحمهم الله، كان يوصي اصحابَنا ان يفرضوا الكلام في اثبات الرؤية في ذاته لااثبات كونه في ذاته مرئيا ليندفع اكثر هذه الاسئلة.

وقد خرج الجواب عما قالوا: انا لماذا لانرى الله في الحال. ولا حُجُب ولاموانع. فانا بينا قبل ذلك ما هو جوابُه على الاستقصاء ثم نزيد لهذا إيضاحاً لان المعتزلة يتشبثون به ويوهمون الأحداث انه من قبيل ما لاانفصال عنه.

فنقول لهم عند وجود الحجب والسواتر ودقة المرئى وبُعده. ما المانع من الرؤية؟ اقيام ضدها بمحلها ام الحُجُب والسواتر والدقة واللطافة والبُعد؟.

فان قالوا بالاول فقد أذعنوا للحق وانقطع شغَبهم. وان قالوا بالثاني واضافوا ارتفاع الرؤية الى هذه الاشياء وان لم تكن قائمة بمحل الرؤية. قيل لهم: اذا جاز ان تنعدم الرؤية للشيء لا الى ضده.

---

(١) هو: ج ف ن اس ق، ـــ: د. ٢ـــ هو: ج د س ق ف ا، هو عليه: ن (٤) فرض: ج س د ف ق ا، مثل فرض: ن (٧) يفرضوا: ف س ق ج، يفوضوا: ن، يعرضوا: (٧) الرؤية ... اثبات: ج، ـــ: ف ن د ا س ق (٩) عما: ف ج د ا س ق، على ما: ن. انا. ج ف ن ا، انه: د (١١) به: ج د ف ن س ق، ـــ: ا. لهذا: د ف ق ن، بهذه: س (١٣ ) ما المانع: ا ج س ف ق، من المانع: ن، لاالمانع: د. بمحلها: ج د س ف ق ن، لمحلها: ا. ام: ا ج ف س ق، و: ن. الحجب و: د س ف ق، ـــ: ن (١٥) للحق: ا ج د س ف ق، الى الحق: ن (١٧) ضد: ج ف ق ا س، ضده: د

فلم لايجوز ذلك في جميع الاعراض حتى يخلو الجسم من الحركة لا الى ضدها، ومن اللون لا الى ضدٍ له.

ثم يقال لهم: اليس قد يجوز أن يُقَوى الله تعالى أبصارَنا فنرى الجسم الصغير والدقيق والبعيد. فاذا قالوا: نعم. قيل لهم فما انكرتم من ان تكون
(١٩٨أ/س) الدقة التى تجامع الرؤية تارة ولاتجامعها تارة لاتكون علةً / لان يكون الشيء غير مرئى كما لا يكون الشيء علة لان يكون مرئيا. اذ قد تجامع الرؤية تارة ولاتجامعها تارة.

ويقال لهم ما انكرتم ان يكون ما يجامع الرؤية تارة ولا يجامعها تارة لايكون علةً لان كان الشيء مرئيا. كما ان وجود الجسم الذي يجامع الحركة تارة ولا يجامعها تارة لايكون علة لأن كان الشيء متحركا. وكذا لاتكون علة لئلا يكون مرئيا لوجود العلة في الفصلين. ولا معلول.

ويقال كيف تنتفي رؤية الدقيق والبعيد من العين لابضدٍ حلّ محل الرؤية
(١٣٧أ/ف) بل للدقة الحالّة في عين الرائي / والغيبة الحالّة في غيره وكيف يجوز ان
(١٥٧أ/ج) ينتفي الشيء بوجود / عرض في غير محله.

ثم يقال لهم لم زعمتم ان ما يجوز ان يُرى اذا لم نره فانما لم نره للخلال
(١٦٣أ/د) التى عددتموها من الدقة / والحجاب والغيبة والبعد واللطافة. فان ادعوا ان فيما بيننا كذلك.

---

(١) من: ا ج د س ف ق، عن: ن (٢) ضد له: ج ف د ا س ق، ضده:: ن (٤) فاذا: ا ج د س ق ن، فان: ف (٤) من ـــ: ج (٦) الشيء: ج، ـــ: ا د س ف ق ن (٨) ويقال ... ولا يجامعها تارة: د ج ف ق س ن، ـــ: ا. يجامع .... ولا يجامعها: ج د ف ق س. ولا يجامع ... يجامعها: ن (١٠) تارة: اخرى: س (١١) مرئيا: س ف ج د ا ق، منها: ن (١٢) تنتفي: ن ف ا س ق، ينبغي: ج د. ويقال: فيقال: د (١٣) للدقة ... الحالة: ف س د ا، الدقة: (هي: ج) حالة ... حالة: ج ق ن (١٥) لم: ج د ف ن سق، أ: ا (١٥) فانما لم نره: ف ا د ق، ـــ: س ن. نره: ج ف ن س ق ا، نر: د. من: ف ن د س ق، في: ج (١٧) بيننا: د ف ق ن، بينا: س

قيل لهم: ولم زعمتم ان ذلك فيما بيننا كذلك مع مخالفتنا اياكم فيما ادعوتموه، ومنعنا ان يكون شيء من ذلك لايُرى لما ذكرتم في الشاهد، وإحالتنا انعدام الرؤية الى وجود ضد الرؤية.

ثم يقال لهم لم يزل دأبكم الرجوع / الى مجرد الوجود والعمى عن حقائق (١٥٠ب/ق)
العلل. ولم قضيتم بذلك، اذا وجدتم كذلك. ثم يطالَبون بان يقضوا ان الشيء في الغائب لايكون الا جوهرا او عرضا. والقائم بنفسه لايكون الاجوهرا لوجودهم كذلك.

ثم من غباوتهم أنهم وجدوا في الشاهد كل عالم موصوفا بالعلم ثم لم يقضوا بذلك في الغائب وان تعلق العلم بالعالِم تعلق العلل بالمعلولات.

ثم قضوا في الغائب بما كان اقترن باخر في الشاهد اقتران الوجود / وهذا (١١٢أ/أ)
مما لايخفي فساده.

ولما رأى بعض اصحاب الجبائي هذا الالزام زعم أن دقة الجسم مانعة من الرؤية من اجل ضعف فى البصر. فيقال لهم افيجوز ارتفاع الضعف مع وجود الدقة. فان قال: لا. احال في كلامه لان قيام معنى في محل لايمنع من وجود عرض اخر في محل آخر.

وان قال: نعم. قيل اذا ارتفع الضعف هل يَرى. فان قال: لا. قيل لم؟
وقد زال المانع. وان قال: نعم. فقد رجع الى الحق / واثبت الرؤية مع (١٩٨ب/س)
وجود الدقة. فالانعدام حيث ينعدم لايكون مضافا الى الدقة بل الى وجود ضد الرؤية والله الموفق.

(٢) لايرى لما (كا: س): ج د س ف ق ا، كا: ن. شيء: ج ف ا س ق ن، ـــ: د (٥) اذا: ج ف د س ق، اذ: ن. قضيتم: ف د ن ا س ق، نفيتم: ج. وجدتم: ج ا د ف ق س، وجد: ن (٩) بالعالم: ج ا ف د س ق، بالعلم: ن (١٠) وهذا: ف س ق ج ن ا، فهذا: د (١٣) له: د س ق، لهم: ف ن (هامش ق) (١٤) احال: ف ج د ا س ق، احاله: ن (١٦) قيل: ف ن ا د س ق، فقل: ج، اذا: ج ا ف ن س ق، ان: د (١٨) فالانعدام: ج ا س ق ن، والانعدام: د ف (١٩) والله الموفق: ج د ف س ق ن، ـــ: ا

(١٠٧ب/ن) والجواب عن قولهم: إن الرؤية عندكم كانت بطريق / الثواب ولذتُها فوق سائر اللذات وبزوالها تتنغص النعم على ما قرروا. إنا لو فرضنا الكلام في اثبات كون الذات مرئيا لا في وجود الرؤية لامحَالة في دار الجزاء اندفع الالزام.

ثم نقول: ليس الامر على ما زعمتم أنه اذا انصرف عن رؤية الله تعالى على معنى ان الله تعالى يخلق ضد رؤيته في أبصارهم تنعدم اللذة بل توجد وتنصرف بتلك اللذة الى لذة الاكل والشرب والنكاح فهم يرجعون الى زيادة لا الى نقصان وهذا كرجل يهب له واهب الف دينار. ثم يهب له بعد ذلك درهما. فالدرهم مع الالف من الدنانير افضل من الالف وحده.

ثم يقلب عليهم هذا السؤال / فيقال لهم: اذا كانت لذة رؤية النبي، صلى الله عليه وسلم، من افضل لذّات الجنة فيجب اذا رجعوا عن رؤيته ان يرجعوا الى نقصان، فكل ما اجابوا به، عنه فهو جوابنا لهم. والله الموفق.

ثم ان هذا الكلام ربما يرِد على ابى العباس / القلانسى حيث زعم ان لذة الرؤية متولدة من الرؤية تحل في نفس الناظر بقوة طبع في عين الناظر.

فاذا كان الامر كذلك عنده، فلا يتصور حصول اللذة بعد زوال الرؤية المولّدة للّذةِ ولا وجود للمتولد بدون السبب المولِد.

فأما عندنَا اذا لم نقل بتولدها يتصور وجودها بعد زوال الرؤية فلا يرد علينا هذا الاشكال.

والله الموفق.

---

(١) لذتها: لذاتها: س، قرروا: ف د ج ا س ق، قدروا: ن (٦) على معنى ان الله تعالى: ف ن ج ا س ق، ـــ: د (١٠) يقلب: د ف س ق ج ا، يغلب: ن. هذا: ج ا د ف، س ق ـــ: ن (١٢) فكل ما: د ا ف ن س، وكلما: ج. عنه: ج د ن س ق، به عنه: ا ( ٠ ) والله الموفق: ج د ف ن س ق، ـــ: ا (١٣) ان: ف ا د ج س ق، ـــ: ن. على: د ف ق ن، الى: س (١٤) متولدة: د ف ق ن، متولد: س (١٤) عين: د ق، الحي: ج ف ن، الحس: س (١٦) للذة: د ف ا ن س ق، ـــ: ج

واما تعلقهم بقوله تعالى: لَاتُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَارُ (١) فقد اجاب / (١٥١أ/ق) عنه ألاشعري فقال نحن نقول بموجب الآية فان الله تعالى نفى الإ دارك عن الأبصار لا عن المبصرين. ونحن نقول: لايدركه البصر انما يدركه المبصر. فلم تتناول الآية محل الخلاف. وزعم الاشعري أن هذا جواب يعتمد عليه ويتبجح اصحابه بهذا الجواب ويعدون هذا من حذاقته.

الا انا نقول: لا اعتماد على هذا الجواب لان الاية خرجت مخرج الامتداح / وشيء ما لاتدركه الابصار بل يدركه المبصر ولا امتادح لله تعالى فيما (١٩٨أ/س) يساويه فيه كل ما دَبّ ودرج وعظُم وصغُر من اى جنس كان من الجواهر ام من الاعراض فكان مورد الآية مبطلا هذا الجواب.

واعتمد الاشعرى واصحابه على ان هذه الاية وردت مطلقة. والدلائل الشرعية المثبتة للرؤية نثبتها فى دار الاخرة فتقيدت هذه الآية بالدنيا وتكون محمولة على أن الأبصار لاتدركه ما فى الدنيا لقيام الدليل انها تدركه في الاخرة.

فاذا قيل لهم هذا تمدح وزوال ما به يتمدح لايجوز لافي الدنيا ولا في الاخرة. الا ترى انه تعالى لما تمدح بقوله: لَاتَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَانَوْمٌ (٢). لايجوز تقييد هذا بحالة. وكذا قوله تعالى: وَهُوَ يُطْعِمُ وَلاَ يُطْعَمُ (٣) لا يجوزان يقال لايطعم فى الدنيا ويطعم فى الاخرة وكذا قوله تعالى: وَهُوَ يُجِيرُ وَلاَ يُجَارُ عَلَيْهِ (٤) لايجوز أن يقال:

(١) وهو يدرك الابصار: ف، -: ن ج د ق س. عنه: د ا ن س ق، -: ف ج. ١ــ الانعام ١٠٣ (٤) زعم: ف ن س، فزعم: د ق (٧) لله تعالى: ق ج د ا س ق، ـــ: ن (٩) مورد: ف ج ن ا، مراد: د. ام: د ف ا س ق ن، او: ج (١٠) واصحابه: د ف ق ن، ـــ: س (١٤) لهم: ا ج د ف س ق، ـــ: ن. تمدح: ج د ف س ق ن، المدح: ا (١٥) بقوله: ا ف ن ج ق، بقوله: لا تدركه الابصار: د؛ بقولهم: س ( • ) ٢ــ البقرة ٢٥٥ (١٦) ٣ــ الانعام ١٤. ويعطم: د ف ق ن، وهو يطعم: س . لايجوز: ف ا نس ق، ولايجوز: د، لايجوز في الدنيا ولا في الاخرة لايجوز: ج (١٨) ٤ــ المؤمنون ٨٨

لايجار عليه في الدنيا ويجار عليه فى الاخرة.
(١١٢ب/أ) اجابوا ان ما تمدح الله تعالى / به على وجهين.
منه ما كان راجعا الى الذات اوصفة الذات ولازوال لهذا القبيل لاستحالة
العدم على ذلك لقدم ذاته وصفاته فلا يزول التمدح بقوله تعالى: اَلْمَلِكُ
اْلقُدُّوسُ.(١) لانه راجع الى الذات ولا التمدح بقوله: لاَتَأْخُذُهُ سِنَةٌ
(١٥٨أ/ج) وَلاَنَوْمٌ. (٢) فانه راجع الى صفات / الذات لأن بوجود السنة والنوم
زوال العلم وهو من صفات الذات فيستحيل زواله.
وقوله تعالى: وَلاَ يُجَارُ عَلَيْهِ (٣) تمدح بكمال القدرة ولازوال لها وقوله:
(١٣٧ب/ف) وَلاَ يُطْعَمُ. تمدح بالاستغناء عن الخلق / وانتفاء الحَاجة وذلك راجع الى
الذات لما ان الحاجة نقص والاستغناء تمدح بكمال الذات.
(١٦٤أ/د) ومنه ما كان/راجعا الى أفعاله كقوله تعالى: اَلْخَالِقُ الْبَارِيءُ الْمُصَوِّرُ(٤).
فان التمدح بذلك ما كان ثابتا في الازل لحدوث افعاله. وما كان حادثا
(١٠٨أ/ن) يجوز زواله. فلا يبقى خالقا ولا بارئا ولامصورا /.
والتمدح بقوله وهو يطعِم. وقوله وهو يجير من هذا القبيل ثم التمدح بنفي
(١٩٨ب/س) الادراك من هذا القبيل فانه هو الذي / يخلق الرؤية في عين من يراه
فتمدح بانه يخلق في عيونهم ضد رؤيته ولا يخلق رؤيته وهذا من باب

(١) ٢ـــ عليه: ا ج د س ف ق، ـــ: ن (٤) لقدم: ج ف د س ق، تقدم: ن . التمدح: د ف ق ن، المدح: س (٤) الملك القدوس ... بقوله: د ج ن ا ق س ـــ: ن، صفات الذات: ا ج س ف ق ، صفة ذاته: د، صفات: ن (١٠) نقص: ف د ج ق ا س، بعض: ن (١٢) لحدوث: ا ف د ج ق س، بحدوث: ن د ( ٠ ) افعاله: ق ا ف د ج س، افعالنا: ن. (١٣) ولابارئا: د ف ق ن، ولارازقا: س (١٤). والتمدح: ف ج ا ن س ق، ولارازقا والتمدح: د.وقوله: ف ج س ن ا ق، ـــ: د ( ٠ ) ثم التمدح: ف ن س ق، ثم المتمدح: ج (١٦) ضد رؤيته: ا ج د ق ف س، ضروريته: ن.

الفعل فيجوز زواله وقد قام دليل زواله في الاخرة، إلا ان هذا الجواب انما يستقيم على اصل من يقول بحدوث صفات الفعل ويجوّز حدوث أسباب التمدح لله تعالى.

/ فاما على اصل أصحابنا القائلين بان التكوين غير المكوَّن، ويقولون بقدم (١٥١ب/ق) الفعل وحدوث المفعول وثبوت صفات المدح له في الازل، ويجعلون هذا الحرف من الدلائل المعتمد عليها في تلك المسألة.

وهو انه تعالى تمدح بقوله: ٱلْخَالِقُ ٱلْبَارِىءُ ٱلْمُصَوِّرُ (١) ولو حدث له التمدح بحدوث المحدثات لاستفاد بتخليقها مدحا واكتسب به نفعا فكان فعله حاصلا ليعود عليه به المنفعة ولن يكون ذلك الا بزوال النقص. اذ لاشك أن كل ذات في حال لايستحق مدحا اذا قوبلت به حالة استحقاقه المدح كان في تلك الحال انقص، وفى هذه الحالة أكمل وتجويز النقص على الله تعالى كفر، فلا سبيل الى التعويل على هذا الجواب على اصلنا.

وبعض اصحابنا يعتمدون على هذا الجواب وان كانوا يقولون بقدم التكوين. وهذا لجهلهم بحقائق مذاهبهم على ان اصل هذا الكلام في غاية الفساد. لان الخصوم لايسلمون للاشعرية ان هذا التمدح راجع الى الفعل لان التمدح لايحصل بانتفاء الرؤية عنه عند تخليقه ضد رؤيته في آلة البصر من المبصرين بل يساويه فيه كل ما دبّ ودرج.

(٤) بقدم: ف ق ج ا ك س ، تقدم: ن له: ف ن د س ق، ـــ: ج ا (٦) المعتمد: ا ف ج د ق س، المعتمدة: ن (٧) ولو حدث : ف ج ا ن س ق، فلو احدث: د (٨) بحدوث: ا ف ج د س ق، بحدوثه: ن (١٠) حالة: د ق ن، حال و: س، حال: ف (١٤) لجهلهم: ج د ف س ق ن، بجهلهم: ا . اصل: ج ، ـــ: ف ا ن س ق د (١٥) للاشعرية: ف ج ن ا س، الاشعرية: د ق (١٦) عنه: س ف د ق، عنده: ن ج ا

فان كل شيء لم يخلق الله رؤيته في اعين الناس لم يُرَ فلا يحصل له بهذا (١٥٨ب/ج) مدح بل الله تعالى تمدح بان ذاته ذات لايحتمل الادارك / ولايجوز ذلك عليه فكان هذا التمدح راجعا الى الذات دون الفعل فلا يحتمل الزوال. وبالله التوفيق.

وبعض اصحابنا رحمهم الله قالوا: إن مورد الاية في غير محل النزاع لان (١٩٩أ/س) النزاع في الرؤية. والاية وردت بنفى الادراك. ونحن كذا نقول /: ان الادراك منتف ولاكلام فيه فنحن قائلون بموجبَ الاية. وقالوا بان الادراك هو الاحاطة واللحوق وهما منتفيان عن الله تعالى بالاجماع.

فاما الرؤية فثابتة لما ذكرنا من الدلائل السمعية. فاذاً لاتعارض بين هذه (١٦٤ب/د) الاية / وبين الدلائل المثبتة للرؤية ليوفق بينهما بالتخصيص والتعميم والاطلاق والتقييد بل هذه وردت بنفى غير ماوردت تلك باثباته.. اذ الرؤية والادراك غيرانِ.

(١١٣أ/أ) حكى الاشعريُ هذا الجواب / في كتابه في نقض اوائل الادلة على الكعبى عن جماعة من البصريين منهم عبد الرحمن بن ابي رؤبة وزهير الأَبَرى وابو معاذ التومَنِيُّ وابو المغيرة البصريُ.

والى هذا الجواب ذهب ابو العباس القلانسي. حكى عنه ابن فورك وهو اختيار الشيخ الإمام ابى منصور الماتريدي، رحمه الله تعالى، ثم انه رحمه الله، حقق غاية التحقيق واستدل لصحة القول بالرؤية بهذه الاية لغاية (١٥٢أ/ق) حذاقته وتبحره في فنون المعارف، فقال: إن / الادراك هو الوقوف على أطراف الشيء وحدوده ونهاياته، كالاحاطة فكان الاءدراك من الرؤية ازلا منزلة الاحاطة من العلم ثم بنفى الاحاطة لاينتفي العلم. قال الله

(٢) بل: ج د ف س ق ن، ـــ: ا(٦) في:ا ج د ف س ق، وقع في: ن (٧) بان: ج ف د ا ق س، ان: ن (١٠) بينهما: ق ج د ا س بينها: ن (١٤) الابذي: س ق، الابري: ج ان، الابدي: د، التومني: ف ن س د ق ا، الباهلي: ج (١٨) لصحة: د س ف ق ن، به لصحة: ج

تعالى: يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ (١) وقال: وَلاَ يُحِيطُون بِهِ عِلْماً (٢) مع انه تعالى قال: فَاعْلَمْ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ (٣) فكان العلم هو تبين المعلوم على ما هو به او التجلي على ما مر في اول الكتاب. والاحاطة هى الوقوف على حدود المعلوم ونهاياته فكان العلم بالله تعالى ثابتا والاحاطة عنه منتفية لاستحالة اتصافه بالحدود والاطراف / والنهايات. (١٠٨ب/ن)

فكذا الرؤية به متعلقة بما قام من الدليل. والوقوف بالرؤية على حدوده واطرافه ونهاياته مستحيل لاستحالة الحدود والاطراف والنهايات عليه فتحصل رؤيته تعالى ويستحيل الادراك.

كما ان الظل في يوم الغيم يُرى ولا يكون مدرَكا لاستحالة الوقوف على اطرافه ونهاياته / وفي يوم الشمس يرى ويدرك لانه ينتهى بالشمس (١٩٩ب/س) فيوقَف على حده / ثم الآية خرجت مخرج الامتداح ولامدح في انتفاء (١٥٩أ/ج) الادراك عنه مع كونه غير مرئى . لان كل شيء لايوقَف على اطرافه ولايدرك الا بالرؤية، فاذاً ما من شيء الا وهو لايدرَك اذاً لم يُر فلم يكن لله تعالى به اختصاص فلم يحصل به تمدح / وانما يحصل التمدح (١٣٨أ/ف) ان لو كان لايدرَك مع تحقق الرؤية فيه.

ولايحاط مع تعلق العلم به، فيكون ذلك إخبارا عن استحالة اتصافه بالحدود والنهايات التى هي من امارات الحدث وسمات النقص فكان ذلك وصفا لذاته بالعظمة والكبرياء والتعالى عن سمات النقص وصفات الخَلق.

وانما يكون هذا وصفا بما بينا ان لوكان الادراك منتفيا مع تحقق

(١) ولا يحيطون بشيء من علمه: ج د ف ن س ق، ـــ: ا.وقال ولايحيطون به علما: د ا س ق، ـــ ف ج ن (٢) ، ١ـــ البقرة٢٥٥ ٢ـــ طه ١١٠. ٣ـــ محمد ١٩ (٣) تبين: ف ن س د ا ق، يتبين: ج. الا الله: ج ا س ق ف ن، الا هو: د (٤)هي:ا ف د ج س ق، هو ن، (٥) نهاياته: ف ج د ا ق،نهايته: ن س (٥) بالله تعالى: ف د ج ا س ق، ـــ: ن (٧) فكذا: ج ن د ا ق ، وكذا: س ف (٧) بما: س ف د ق، لما: ج ن ا (١٠) الغيم: د ف ن ا س ق، غيم: ج (١٢) انتفاء: ف د ج ا س ق، نفى: ن (١٧) اتصافه: ن د ف س ق، اتصاف الله تعالى: ج (١٨) فكان: د ف ن س ق، وكان: ج (٢٠) مع: ج د ف س ق ن، ـــ: ا

الرؤية فاما مع انعدامها فالادراك منعدم لالتبري الذات عن الحدود
والاطراف والنهايات التى هى من امارات الحدث، بل لفقد سبب
(١٦٥أ/د) الوقوف / عليها فحينئذ لايحصل به تمدح.

والاية وردت مورد التمدح. ولا تمدح بنفي الادراك الا وأن تكون الرؤية
ثابتة فدلت الاية من هذا الوجه على انه تعالى مرئى.

يحقق هذا أن لاتمدح بانتفاء الرؤية عن الذات. لان اكثر الاعراض عندهم
لايُرى. ولا تمدح لها بذلك. فدل انه ما تمدح بانتفاء الرؤية اذ لاتمدح
بذلك وانما بانتفاء الحدود والنهايات التى هى من امارات الحدث.

وهذا لان انتفاء امارات الحدث دليل قدمه والقديم مستحق لصفات
الكمال، فصار في الحقيقة تمدحا بذلك. والله الموفق.

فان قيل هذا انما يستقيم على اصل من يعلق الرؤية منكم بالقائم بالذات
(١٥٢ب/ق) فاما من اعتمد منكم على الوجود وجوّز رؤية / الأعراض فلا يستقيم
هذا الكلام على اصله فان العرض يُرى ولا يدرَك. فلا يحصل لله تمدح
(٢٠٠أ/س) بما يساويه فيه العرض / على ان على اصل اولئك ايضا لايستقيم. لان
عندهم ان لم يكن العرض مرئيا فالجوهر مرئى ولاحدود له ولانهايات
فلا تقع به الاحاطة عند الرؤية. ولاتمدح لله تعالى بما يساويه فيه الجوهر.

(١٥٩ب/ج) قلنا لاشك أن الاية / خرجت مخرج التمدح واثبات التنزيه لذاته عن سمات
النقص ودلالات الحدث لان ابتداء الآية وانتهاءها كذلك. وقد مر ان
بانتفاء سمات النقص ودلالات الحدث يثبت القدم، لانعدام

---

(٢) من: ـــ ف (٨) الحدث: ا ن د س ق، الحدوث: ف ج (٩) والقديم: ف د ج ا س ق، فالقديم: ن. الحدث: ف د ن س ق، الحدوث: ج (١٤ــ١٦) على ان على اصل ... يساويه فيه الجوهر:اف ن س ق، والجوهر: د (١٦) ولا: د ف ن، فلا: ج ا ف س ق (١٧) قلنا: ا ج ف س د ق، ـــ: ن، لاشك: ج د ا ف ق س ، فلاشك: ن (١٨ــ١٩) لان ابتداء ... الحدث: ف ج ا د س ق، ـــ: ن. كذلك: ف س، لذلك: د ج ق

الواسطة ومن شرط القدم الكمال. واذا ثبت أن الآية خرجت مخرج التمدح / ولا تمدح يحصل بانتفاء الرؤية اذ ليس فيه نفى معنى يوجب (١٥٩ب/ج) ثبوتُه الحدثَ بل فيه نفى الوجود لما مر انها تتعلق بالوجود. وايد ذلك بالدليل القاطع. فلا وجه لصرف الاية إلى الرؤية مع أنا بينا ان الادراك معنى وراء الرؤية. والاية وردت بنفى الادراك لابنفى الرؤية ولاتمدح ايضا بانتفاء الادراك عند انعدام الرؤية التى هى سبب الادراك اذ لايثبت به كمال ولا ينتفى به نقص. وحصول التمدح مقتصر على احد هذين الوجهين لامحالة.

فأما بانتفاء الإدراك مع وجود سببه وهو الرؤية فتمدح لما فيه من نفى التناهي. ولاشك أنه من أسباب المدح على ما قررنا. بقى أن بعض المحدثات وهى الاعراض كانت هذه الامارة وهى التناهي منتفية عنه وعرف حدوثه بدلائل وامارات اخرى سوى هذه الامارة فلم يكن نفى هذه الامارة فى حق الاعراض / زيادة مدح لثبوت حدثها بدلائل اخر. (١٠٩أ/ن) فاما انتفاؤها عن الله تعالى فيوجب تمدحا. لانه تعالى لايوصف بشىء آخر سواها من امارات الحدث بل فى ابتداء الاية وانتهائها ما يوجب نفى جميع امارات الحدث / ويبين كمال قدرته بقوله تعالى: خَالِقُ كُلِّ (١٦٥ب/د) شَيْءٍ (١) وقوله تعالى: بَدِيعُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ / (٢). (٢٠٠ب/س)

---

(٢) اذ: ف ج س د ق، و: ن (٣) ثبوته: ا ف س ق ج، ثبوت: ن د (٥) الادراك: ف ن س ق، الة الادراك: د. ولا: د ف ق ن، و: س (٧) مقتصر: د س ف ق ن، مقتض: ج (٩) بانتفاء: د ف ن س ق، انتفاء: ج (١٢) وعرف: ف ن ح س، عرف: د ق. حدوثه: د ف ن ق، حدثه: ج ا س. وامارات: ف س ن ق، امارات: د، اخرى: اخر: س ف. (١٣) حدثها: ف ا ق ن ج س، حدوثها: د (١٤) فيوجب: ف ج، فوجب: ن، يوجب: ا د س ق. تمدحا: ج ا س ف ن، مدحا: ق د (١٥) سواها: ف ج ن ا ق س، ـــ: د (١٦) ويبين: ف ن ا، فتبين: د ق، فنبين: ج، وتبين: س (١٧) ١ـــ الانعام ١٠٢، ٢ـــ البقرة ١١٧

ونفى الشريك اذ في ثبوته عجز وغناه عن غيره بنفى الصاحبة ونفى تجزّيه بنفى الولد ونفى الجهل واثبات العلم بقوله: وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (١) وقوله: وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (٢) ثم اثبت الالوهية لنفسه. والإِلٰه من يستحق العبادة. والمحدَث لايستحقها وكذا بتسمية نفسه خالقا أخبر عن انتفاء جميع سمات النقص عن نفسه اذ الخالق هو المتفرد بفعله بحيث لايحتاج في تحصيله الى غيره.

والاستغناء من شرائط القدم والكمال. فجاء من هذا أن بعض ما تمدح (١٥٣أ/ق) به من / الايات يدل على انتفاء جميع امارات الحدث كقوله تعالى: بَدِيعُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ. وقوله: لاَ إِلٰهَ إِلاَّ هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ (٣) وقوله: وَهُوَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ (٤).

وبعضه يدل على انتفاء امارة مخصوصة كنفى الولد فانه يدل على نفى التجزّئ، ونفى الصاحبة، فانه يدل على نفى الوحشة والحاجة الى الاستئناس وقضاء الشهوة.

واثبات العلم بقوله تعالى: وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (٥) وبقوله تعالى: وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (٦) وكذا قوله تعالى: لاَتُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ (٧). لا بد من (١٦٠أ/ج) ان يكون فيه اثبات مدح وقد بينا انه انما يثبت اما باثبات / صفات الكمال واما بنفي سمات النقص وفي حمله علي الرؤية لايحصل لا هذا (١٣٨ب/ف) ولاذاك مع / أن الادراك ليس برؤية وفي نفيه مع انتفاء الرؤية لايحصل ايضا لما بينا.

---

(١) الشريك: د ف ن ا س ق، التشريك: ج (٣) ١ـ الملك ١٤، الانعام ١٠٣، ٢ـ البقرة ٢٩ (٤) كذا: كذلك: س، بتسمية: ج ا د ف ق س، تسمية: ن (٥) المتفرد: ف د س ج اُ ق، المنفرد: ن (٩) ٣ـ البقرة ٢٩ (١٠) ٤ـ الانعام ١٠١ (١١) بعضه: س ق ا ن د ف. بعضها: ج (٠ ) الولد: ف ج د ا س ق. الوالد: ن (١٤) ٥ـ البقرة ٢٩ (١٥) ٦ـ الملك ١٤ (١٥) ٧ـ الانعام ١٠٢ (١٦) يثبت: ج ا د ف ق س، ثبت: ن.(١٧) اما: ا ف د س ق ج، انما:ن (٠) هذا: ن لا هذا: ج د س ف ق.

فاما بنفيه مع ثبوت الرؤية فيحصل التمدح بنفي الحدود والأطراف التى هى من امارات الحدث. ونفى امارات الحدث من دلائل الكمال. اذا لم يقترن بالمنفى عنه دليل اخر من الدلائل. وفي الأعراض اقترنت بها دلائل وامارات اخر.

وكذا الكلام في الجوهر على أن الجوهر له حدود ونهايات وجهات فلا يردُ هذا الاشكال. والله الموفق.

هذا الذى بينا هو الكلام في اثبات رؤية ذاته. فاما صفاته تعالى فلم يرد دليل سمعي برؤيتها. فأما جواز رؤيتها هل هو ثابت؟ / فعلى قول قدمائنا (٢٠١أ/س) القائلين بجواز تعلق الرؤية بالقائم بالذات واستحالة تعلقها بماليس بقائم بالذات، لم تكن صفات الله تعالى جائزة الرؤية. وأما على قول القائلين بجواز تعلق الرؤية / بكل موجود فهي جائزة الرؤية. والله الموفق. (١١٤أ/أ)

والحاصل فى المسألة:

أنا لما رأينا الرؤية متعلقة بتلك الاجناس ولا وصف يجمعها يمكن تعليقها به الا الوجود، علقناها به لوجود دليل تعلقها به تعلق الأحكام بالعلل وعدّيناها الى الغائب بتعدي الوجود ودلّنا رؤية الباري جل وعلا ايانا / على ان ما اقترن بالرؤية في الشاهد من المماسة والمقابَلة، واتصال الشعاع (١٦٦أ/د) وغير ذلك اوصاف وجود. وليست بالقرائن اللازمة لها لتحققها بدونها. فاتبعنا هذه الدلائل وان لم تقع في اوهامنا رؤية لابهذه القرائن لما ان المعوَّل على الدليل دون الوهم.

وخصومُنا اعرضوا عن العلة المطلقة للرؤية اصلا / وتمسكوا بما وجدوا

(١) بنفيه: ج د س ق، تنفيه: ا ف ن (٢) ونفى (بقى: ن) امارات الحدث: د ف س ق ن، ـــ: ا ج (٣) يقترن: ا د س ق ف ن، يصرف: ج (١٢) لي : ا ج س ف ن، من: د ق (١٣) انا: د ف ق ن، ـــ: س. يجمعها: ف ق، بجمعها: ب د س ن (١٥) بتعدى: ف د ج س ق، بتعلق: ب ن، دلنا: ب ج س ف ق، دلت: ن (١٦) المماسة: د س ق، المباينة: ب ن ف (١٨) لم: ا ج د س ف ق، ـــ: ب ن. لا: ا د س ف، الا: ج ق ن (٢٠) اصلا: ـــ: س

(١٨٧أ/ب) من القرائن الاتفاقية/وتمسكوا بالوهم، ورفضوا الدلائل العقلية وفتحوا على المعطلة في نفيهم الصانع بما لايتصور في اوهامهم موجود ليس بعرض ولاجوهر ولا جسم ولامتصل ولا منفصل وغير ذلك، أوسعَ باب
(١٥٣ب/ق) ولقّنوهم / اوضحَ شبهة، وسدوا على انفسهم طريق اثبات الصانع الذي لاوهم يدركه ولا الفكرة تحيط به وان قامت الادلة على ثبوته. اذ لم
(١٠٩ب/ن) ينقادوا فى هذه المسألة لما قامت من الدلائل العقلية / وجعلوا ما خرج
(١٦٠ب/ج) عن اوهامهم من جملة ما يمتنع ثبوته ويستحيل / وجوده، وان قام على ثبوته ووجوده الدلائل العقلية.

والحمد لله الذى هدانا لدينه وفتح علينا طريق التمييز بين الحجج والشبه والصلاة على النبي المصطفى وآله الذين هم للدين نظام وللحق أعلام وللخلق قادة ولاهل الملة سادة.

(٢٠١ب/س) واذ فرغنا بحمد الله تعالى عن اثبات / الرؤية التى هى من أحكام وجود الصانع او قيامه بذاته، فنتكلم بعد ذلك فيما يتعلق بحكمته جل وعلا ورأفته ورحمته ان شاءَ الله تعالى.

---

(١) بالوهم: ا ج س ف ق ن، الوهمية: د. ورفضوا: ا ج ف ن ، فرفضوا: د س ق (٢) بما: ا س ف د ق، مما: ن، لما : ج (٦) ينقادوا: ا د ج ف ق س، يتادوا: ن، يقادوا: ب (٦-٨) وجعلوا ما خرج ... العقلية: ا ج د س ف ق، ـــ: ب ن (٩ـــ١١) والحمد الله ... الملة سادة: ب د س ف ق ن ، ـــ: ا (٩) بين: د س ق ن، من: ف (١٢) اذا: ب س ق،.اذ:د ف ل ن. (١٤) ان شاء الله تعالى: ب د ق ل ن، + والحمد لله رب العالمين والصلاة على نبيه محمد وآله اجمعين: س، + والحمد لله اولا وآخرا. وقد تم كتابة دفتر الاول من كتاب تبصرة الادلة بحمد الله ومننه. وفرغ من كتابته العبد الضعيف محمد بن علي بن مسعود الملقب بلطيف، غفر الله تعالى ذنوبه ورزقه علما نافعا، ولدا كاملا حامدا لله تعالى ومصليا على رسوله المصطفى محمد وآله: ف

# الفهارس

# فهرس الفهارس *



(*) وضع الفهارس كلها وعنى بتصحيحها المرحوم أحمد قرادوت، خبير النشريات الدينية برئاسة الشؤون الدينية، وطالب الدكتوراه فى علم الكلام بكلية الألهيات بجامعة آنقرة.

# ١ــ فهرس الآيات القرآنية

## ٢ـ فهرس الأحاديث النبوية



## ٣ـ فهرس الاعلام

## ٤ــ فهرس الفرق والملل والنحل والمذاهب

## ٥ــ فهرس الأماكن والبلدان

# ٦ـ فهرس الكتب المذكورة فى المتن

## أ



## ب ـ ت ـ ث

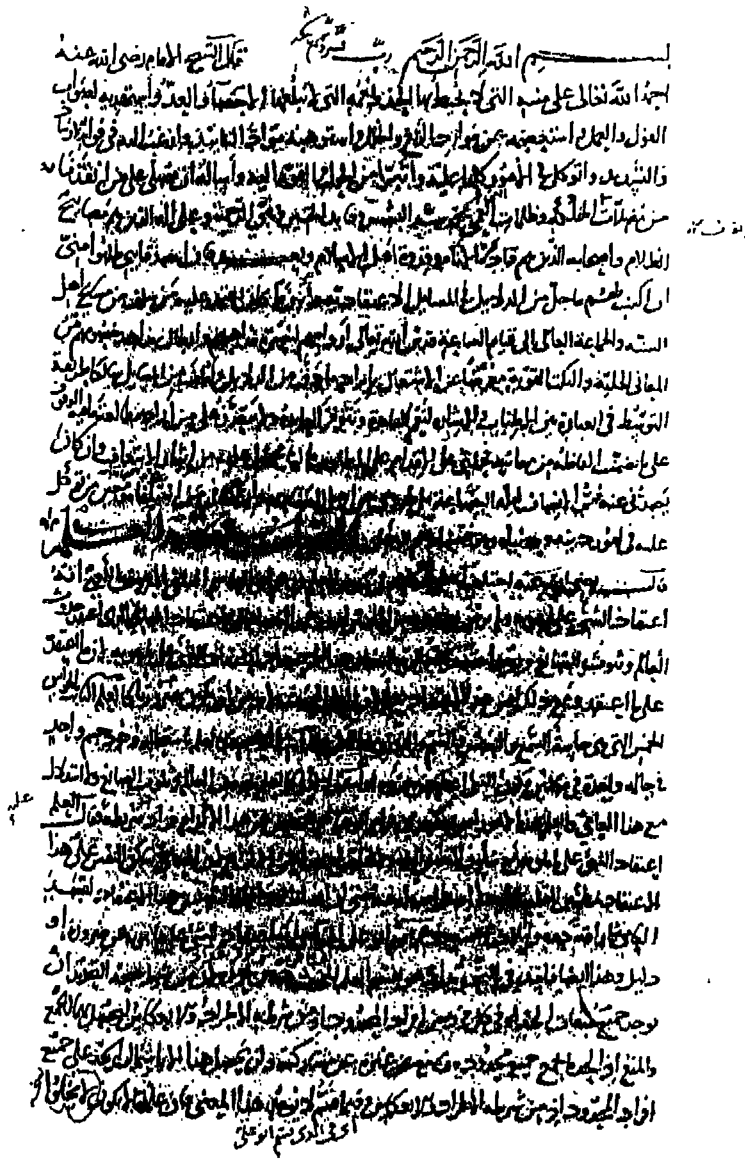


## ج ـ ح ـ خ



## د ـ ذ ـ ر ـ ز

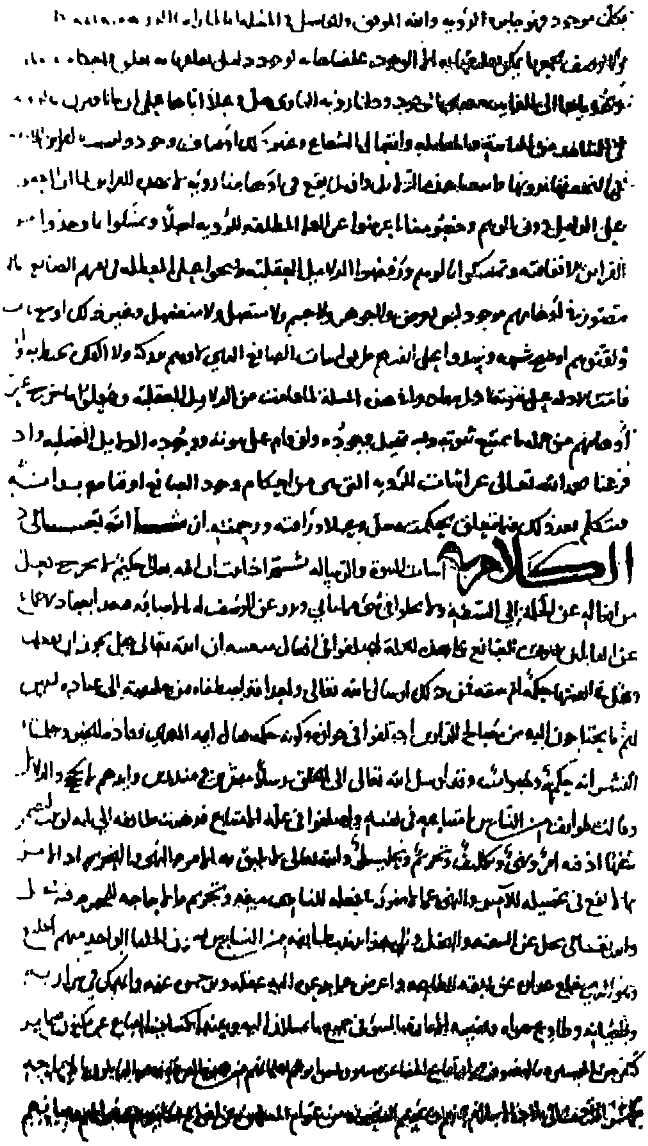
# ٧ـ فهرس الموضوعات



بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر وتمم بالخير قال الشيخ الإمام رضي الله عنه

(أ) أحمد ثالث، طوبقابي سراى، الرقم: ١٨٦٦.

الورقة الأولى



(أ) أحمد ثالث، طوبقابى سراى، الرقم: ١٨٦٦.
الورقة الأخيرة للجلد الأول



بسم الله الرحمن الرحيم

صلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم رب يسر واختم بخير إنك أنت العزيز
الوهاب قال الشيخ الإمام الأجل الأستاذ أبو المعين سيف
الحق قامع الملحدين ميمون بن محمد بن محمد بن معتمد بن محمد
ابن محمد بن مكحول بن الفضل النسفي غفر الله له وتجاوز عنه
بمنه وكرمه احمد الله على منته التي لا يحيط بها الحد
ونعمه التي لا يبلغها الإحصاء والعد واستهديه لصواب القول والعمل
واستعصمه عن موارد الزيغ والخلل واستوهبه مواد التأييد وأرغب
إليه في فوائد الإرشاد والتسديد وأتوكل في الأمور كلها عليه
وأتبرأ من الحول والقوة إليه وأسأله أن يصلي على من أنقذنا به من
مضلات الشرك وموبقات الهلك وظلمات العمى محمد سيد البشر
وقائد الخير ونبي الرحمة وعلى آله الذين هم مصابيح الظلام وأصحابه
الذين هم قادة الأنام وقدوة أهل الإسلام وبعد فإن
أصدقائي طلبوا مني أن أكتب لهم ما جل من الدلائل في المسائل الاعتقادية
وأبين ما كان يعتمد عليه من سلف من مشايخ أهل السنة والجماعة قدس
الله أرواحهم لنصرة مذاهبهم وإبطال مذاهب خصومهم من المعاني الجلية
والنكت القوية معرضا عن الاشتغال بإيراد ما دق من الدلائل ولطف من

(ب) بايزيد، الرقم: ٣٠٦٣.

الورقة الأولى



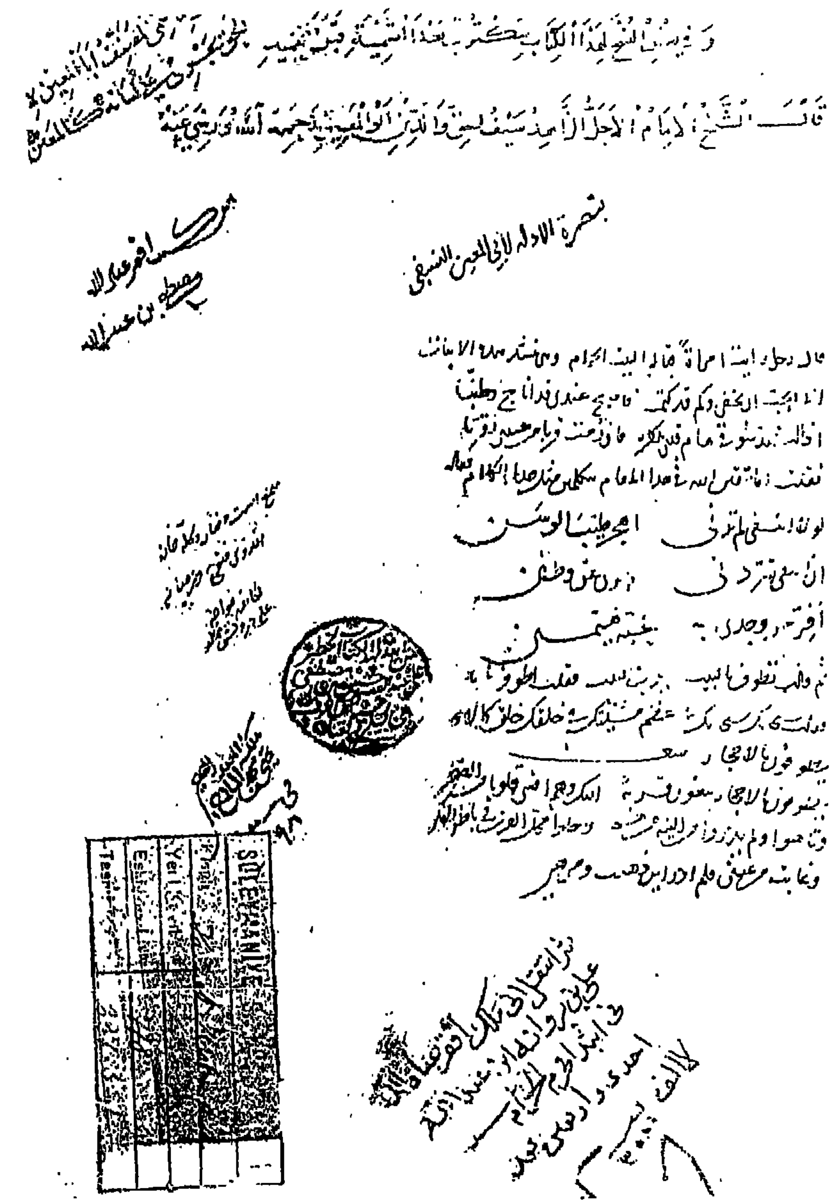
وتمسكوا بالوهم ورفضوا الدلايل العقلية وتخبطوا على المعطلة في
نفيهم الصانع مما لا يتصورون في دفعهم موجود ليس بعرض ولا جوهر
ولا جسم ولا متصل ولا منفصل وغير ذلك ادت بهم ولتنويهم الى
شبهة وسدوا على انفسهم طريق اثبات الصانع الذي لا وهم له بد
ولا الفكرة تحيط به وان قامت الادلة على ثبوته اذ لم ينقادوا في
هذه المسئلة لما قامت من الدلايل العقلية والحمد لله الذي هدانا
لدينه ونهج علينا طريق التمييز بين الحجج والشبه والصلاة على النبي
المصطفى واله الذين هم للدين نظام وللخلق اعلام وللخلق سادة
ولاهل الملة سادة واذا فرغنا بحمد الله عن اثبات الرؤية
التي هي من احكام وجود الصانع او قيامه بذاته فنتكلم
بعد ذلك فيما يتعلق بحكمته جل وعلا ورأفته ورحمته ان شا الله تعالى

## الكلام في اثبات النبوة والرسالة

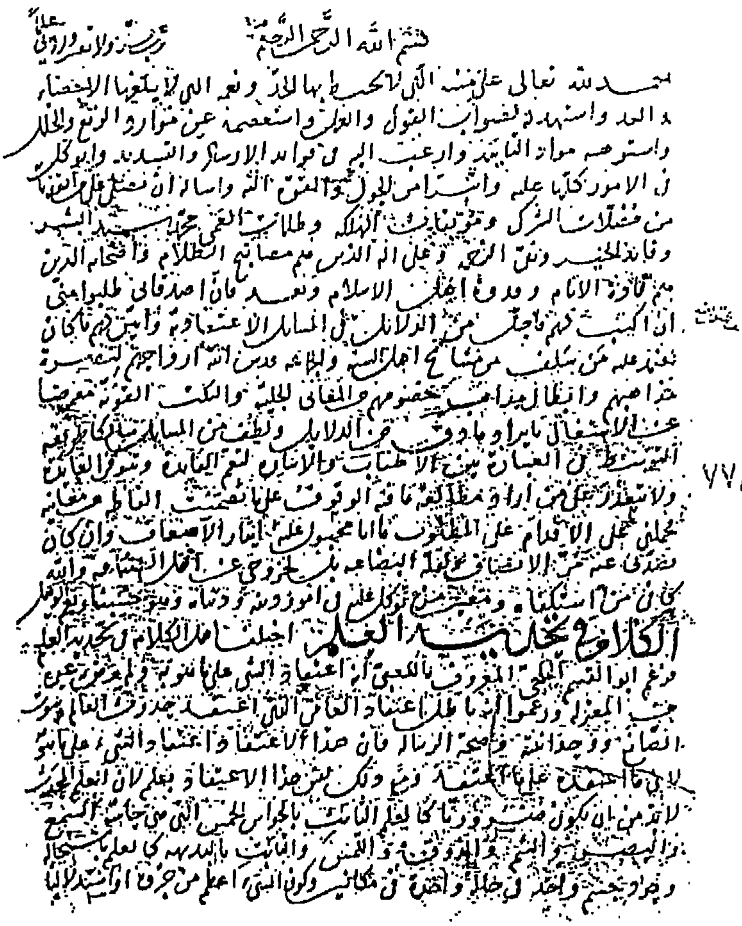
ثم اذا تبين ان الله تعالى حكيم لا يخرج فعل من افعاله عن الحكمة
الى السفه ولا يجري في شي مما ياتي ويذر عن الوصف له بالاصابة
فبعد انعقاد الاجماع من القايلين بثبوت الصانع على هذه الجملة اختلفوا
في افعال متعينة ان الله تعالى هل يجوز ان يفعلها وهل هي في انفسها
حكمة ام هي سفه من ذلك ارسال الله تعالى واحدا قد اصطفاه
من خليقته الى عباده ليبين لهم ما يحتاجون اليه من مصالح الدارين
اختلفوا في جوازه وكونه حكمة فقالت ائمة الهدى وقادة الخير
وحكما البشر انه حكمة وصواب وقد ارسل الله تعالى الى الخلق رسلا
مبشرين ومنذرين وايدهم بالحجج والدلايل وقالت طوايف
من الناس بامتناعه في نفسه واختلفوا في علة الامتناع فذهبت
طايفة الى انه لو ثبت لتضمن سفها اذ فيه امر ونهي وتكليف وتحريم

(ب) بايزيد، الرقم: ٣٠٦٣.

الورقة الأخيرة لهذا الجلد




(د) داماد ابراهيم باشا، الرقم: ٧٧٨.
ظهر الورقة الأولى



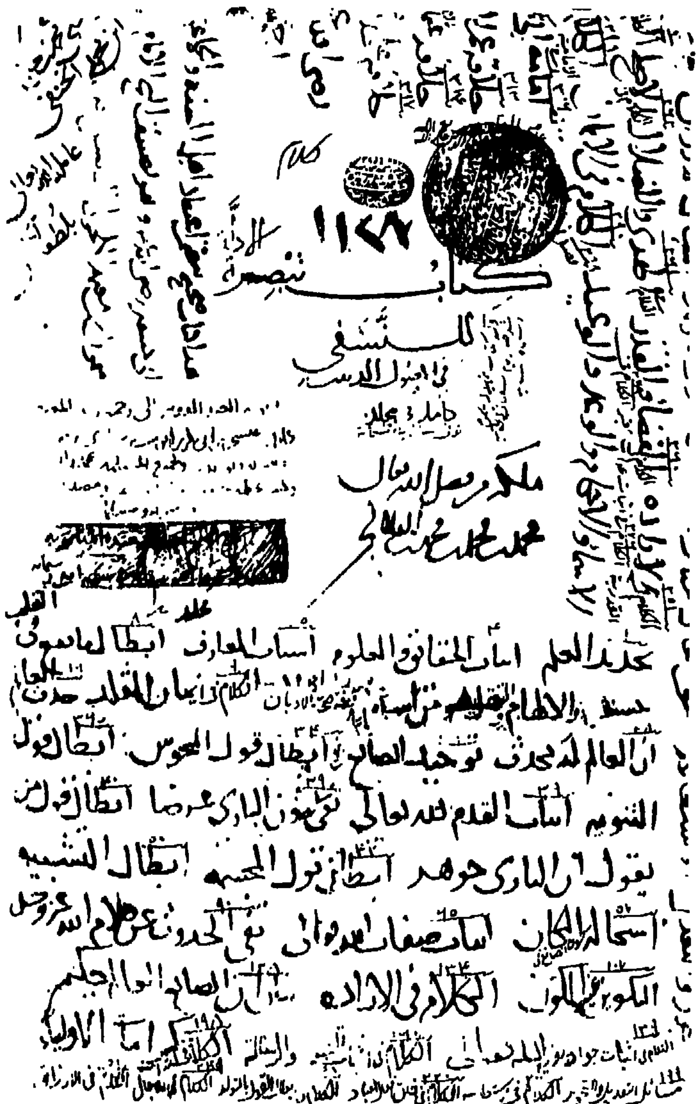
(د) داماد ابراهيم باشا، الرقم: ٧٧٨.

الورقة الأولى

على ان ما اقترن بالرؤية في الشاهد من المسامتة والمقابلة واتصال الشعاع وغير ذلك
اوصاف وجود وليست بالقرائن اللازمة لها لتحققها دونها فاتبعنا هذه الدلايل وان
لم تقع في اوهامنا رؤية لا بهذه القرائن لما ان المعقول على الدليل دون الوهم
وخصومنا اعرضوا عن العلة المطلقة للرؤية اصلا وتمسكوا بما وجدوا من القراين وجدوه
الاتفاقية وتمسكوا بالوهم فنقضوا الدلايل العقلية ونفوا على المعطلة في نفي الصانع
بالا يتصور في اوهامهم موجود ليس بعرض ولا جوهر ولا جسم ولا متصل ولا منفصل
وغير ذلك اوسع باب ولعنوهم اوضح شبهة وسدوا على انفسهم طريق اثبات الصانع
الذي لا الوهم ولا التفكر تحيط به وان قامت الادلة على ثبوته اذ لم ينقادوا لهذه
المسألة لما قامت من الدلايل العقلية وجعلوا ما خرج عن اوهامهم مستحيل بنظرهم
ثبوته ومستحيل وجوده وان وجوده الدلايل العقلية والحمد لله الذي هدانا ووضح قبلنا وان قام
طريق التمييز بين الحجج والشبه والصلوة على النبي المصطفى وآله الذين هم للدين
نظام وللحق اعلام وللخلق قادة ولاهل الملة سادة واذ فرغنا بحمد الله عن اثبات الادلة بيه
التي هي من احكام وجود الصانع او نبأهم بدأته فنتكلم بعد ذلك فيما يتعلق بحكمته
جل وعلا وبراهينه وبرهنت ان شاء الله تعالى **الكلام في اثبات**
**النبوة والرسالة** ثم اذا ثبت ان الله تعالى حكيم لا يخرج فعل من افعاله
عن الحكمة الى السفه ولا يخلو شيء مما يأتي ويذر عن الوصف له بالاصابة فبعد
انتفاء الاجماع عن القائلين بثبوت الصانع على هذه الجملة اختلفوا ان تعالى
متعينهم ان الله تعالى هل يجوز ان يفعل افعالا وعلى ما في انفسها حكمة ام سفه فمن ذلك
ارسال الله تعالى واحدا ثم اصطفاه من جملة العباد ليبين لهم ما يحتاجون اليه
من مصالح الدارين واختلفوا في جوازه وكونه حكمة فقال ائمة الهدى وقادة
الخير وحكماء البشر بفضلهم الله انه حكمة وصواب وقد ارسل الله الى الخلق
رسلا مبشرين ومنذرين وايدهم بالحجج والدلايل وقالت طوايف من الناس باختلاف
انفسهم وقد اختلفوا في علة الامتناع فذهبت طايفة الى انه لو بعث لا يخلو من
سعها او فيه امر ونهي وتكليف وتحريم وتحليل والله تعالى لا يليق به الامر والنهي
نحو ان الامر بما لا ينفع في تحصيله للآمر والنهي عما لا ضرر في فعله للناهي سفه

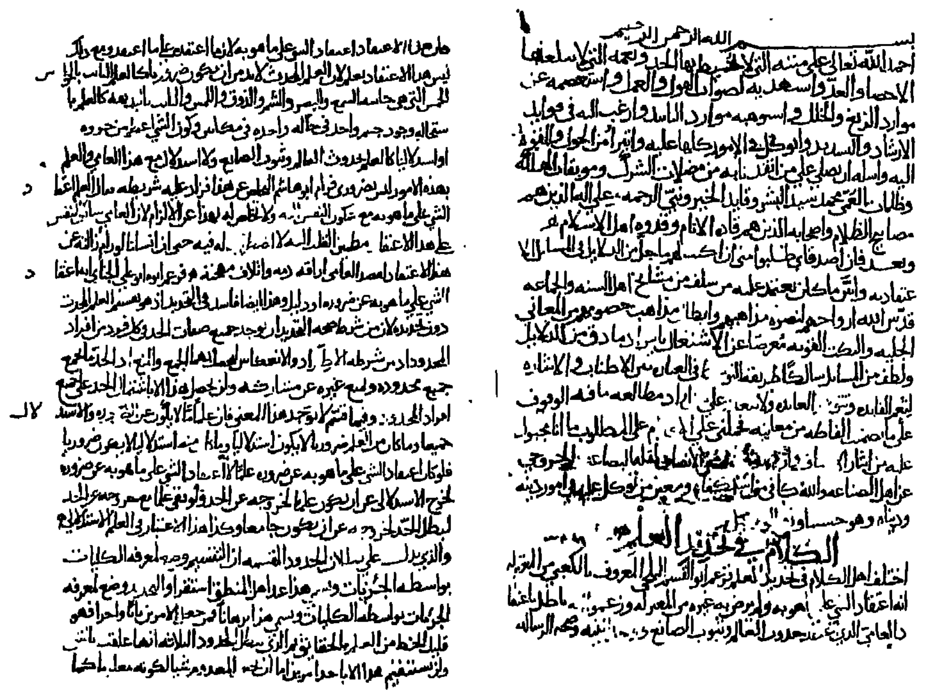
(د) داماد ابراهيم باشا، الرقم: ٧٧٨.

الورقة الأخيرة لهذا الجلد

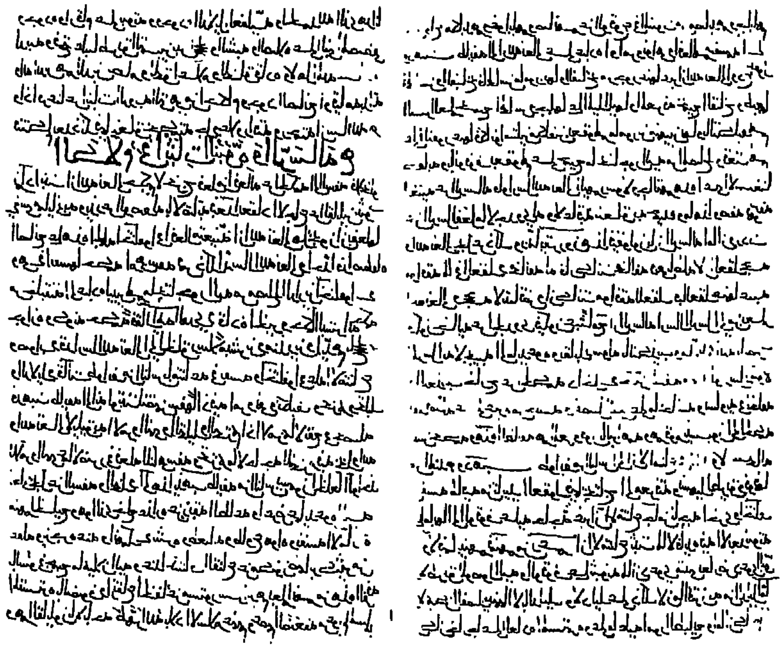


(ج) جارالله، الرقم: ١١٢٨.

ظهر الورقة الأولى

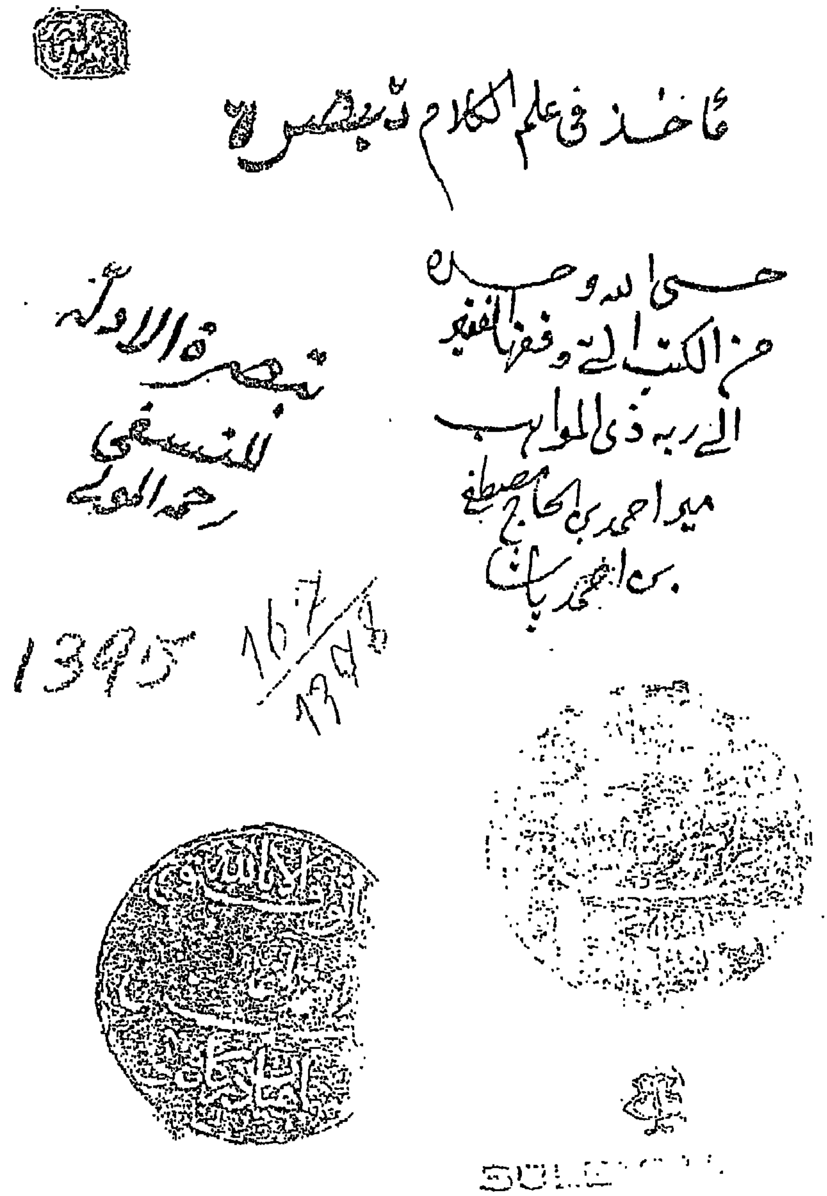



(ج) جارالله، الرقم: ١٢٨١.
الورقة الأولى



(ج) جارالله، الرقم: ١١٢٨.

الورقة الأخيرة للمجلد الأول




(س) سرز، الرقم: ١٣٩٥.
| ظهر الورقة الأولى

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الامام الاجل الاستاذ ابو المعين سيف الحق
قامع الملحدين ميمون بن محمد بن محمد بن معتمد بن محمد بن محمد بن
مكحول بن الفضل النسفي غفر الله له وتجاوز عنه بمنه
وكرمه احمد الله على منته التي لا يحيط بها الحد ونعمه
التي لا يبلغها الاحصا والعد واستهديه لصواب القول
والعمل واستعصمه عن موارد الزيغ والخطل
واستوهبه مواد التاييد واوغب اليه

في فوائد

(س) سرز، الرقم: ١٣٩٥.
الورقة الأولى

المزونة التي هي من احكام وجود الصانع او قيامه بذاته فنتكلم بعد ذلك فيما نتوقف

بحمد الله تعالى تكميله منافع علا و رائقة ورحمته لرسالة الله تعالى والحمد لله رب العالمين والصلاة على نبيه محمد

الكلام في اثبات النبوة والرسالة ثم اذا ثبت ان الله تعالى حكيم

لا شيء فعل من فعاله عن الحكمة الى السفه و الاخلال في شيء مما يأتي ويذر الوقوف

او بالاصابة فبعد اتفاق الجماع عن القائلين بثبوت الصانع على هذه الجملة اختلفوا

في انه هل يتعين ان الله تعالى هل يجوز ان يفعل ما وهل يجب في انفسها حكمه امر حي

سفه ثم في كل رسالة الله تعالى في اجل قد اصطفاه من خليقته الى عباده ليبين

لهم ما يحتاجون اليه من مصالح الدارين اختلفوا في جوازه وكونه حكمة فقال اهل الهدى

وقادة الخير وحكماء البشر انه حكمة وصواب وقد ارسل الله تعالى الى الخلق رسلا

مبشرين ومنذرين وايدهم بالحجج والدلائل وقالت طائفة من الناس باستحالته

واختلفوا في علة الامتناع فذهبت طائفة الى انه لو ثبت يتضمن سفها اذ فيه

امر ونهي وتكليف وتحريم وتحليل والله تعالى لا ينتفع بالامر والنهي والتحريم اذ

الامر بما لا نفع في تحصيله للامر والنهي عما لا ضرر في فعله للناهي سفه وتحريم

ما لا حاجة للمحرم فيه بخل والله تعالى يتعالى عن السفه والبخل والى هذا

ذهب طائفة من الناس يسمون الخلعاء الواحد منهم الخليع وهو الذي خلع

عذاره عن ربقة الطاعة واعرض عما يدعو اليه عقله ويزجره عنه وانهمك

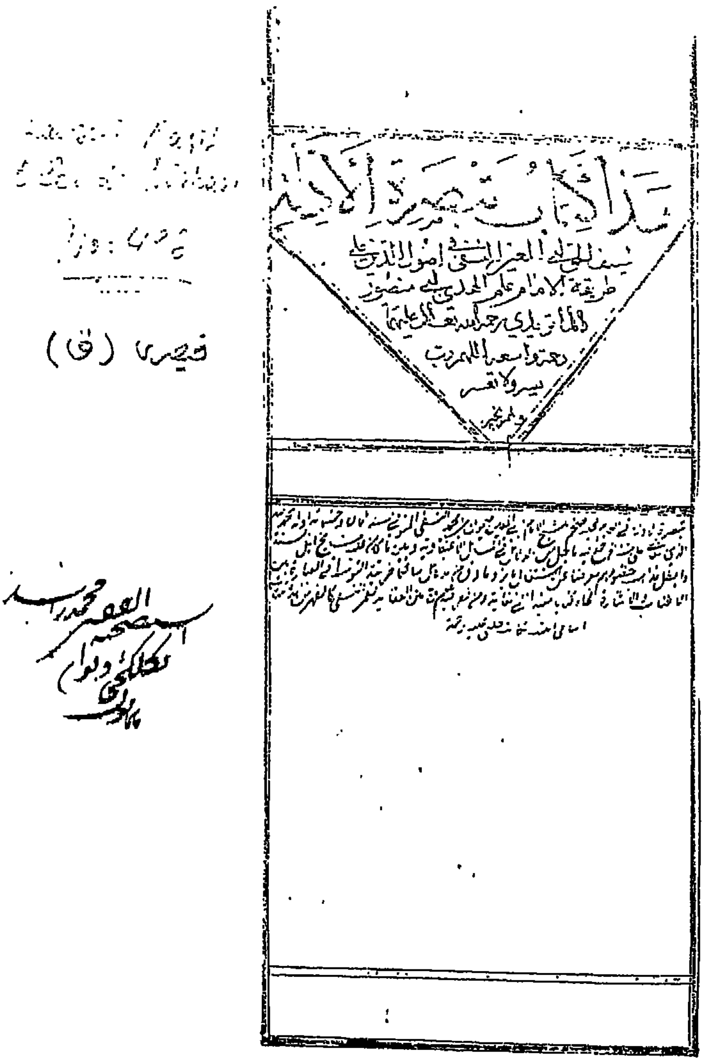
في شرارته وطغيانه وطاوع هواه ونفسه الامارة بالسوء في جميع ما يميل

اليه وعند انكشاف القناع عن مكنون هذا يتكلمون من المستترة بالتصوف

وارتفاع الخفاء عن مستور سرائرهم يتبين انهم من دون الفرقة وهم القائلون

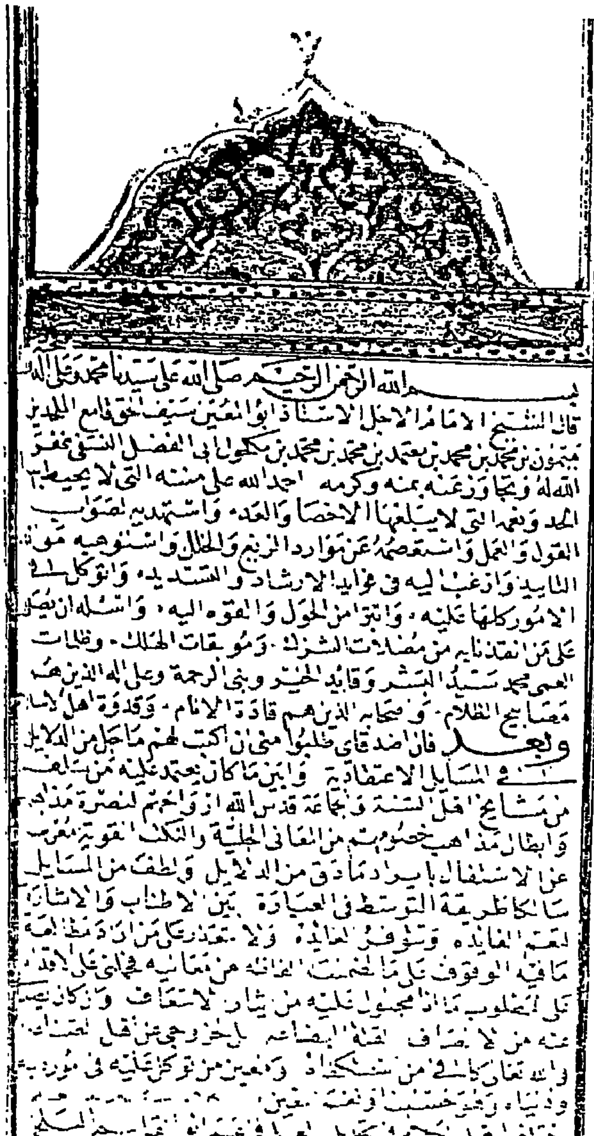
(س) سرز، الرقم: ١٣٩٥.

الورقة الأخيرة




(ص) قيصري، راشد أفندى، الرقم: ٤٩٦.

ظهر الورقة الأولى

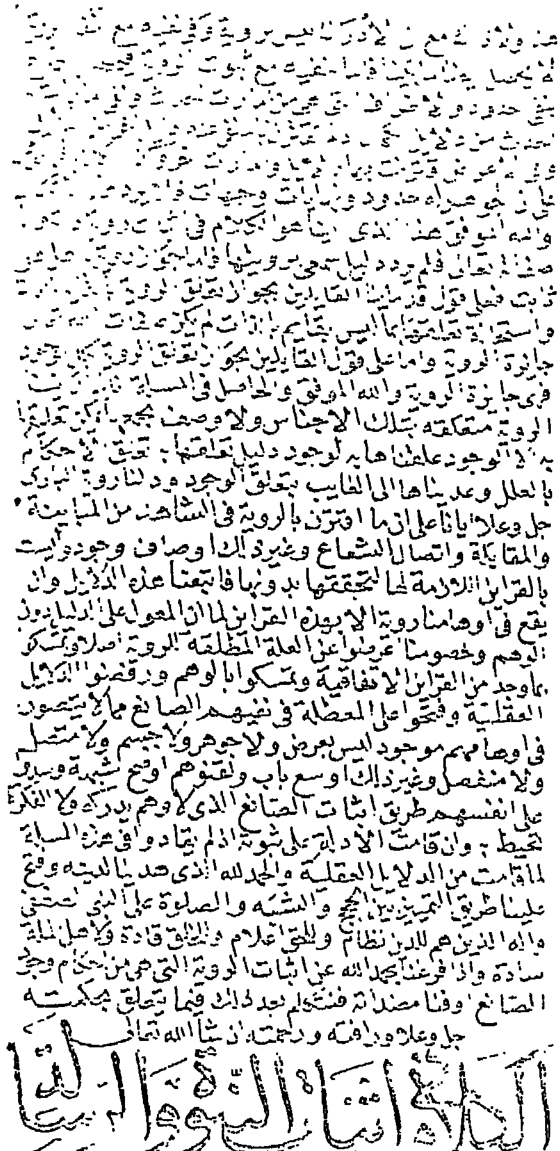


بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا محمد وعلى آله
قال الشيخ الامام الاجل الاستاذ ابو المعين سيف الحق قامع الملحدين
ميمون بن محمد بن محمد بن معتمد بن محمد بن مكحول ابي الفضل النسفي نضر
الله وجهه وتجاوز عنه بمنه وكرمه احمد الله على مننه التي لا يحيط بها
الحد ونعمه التي لا يبلغها الاحصا والعد واستهديه لصواب
القول والعمل واستعصمه عن موارد الزيغ والخلل واستوهبه مواد
التاييد وارغب اليه في فوايد الارشاد والتسديد واتوكل في
الامور كلها عليه وابرأ من الحول والقوه اليه واسأله ان يصلي
على من نقذنا به من مضلات الشرك وموبقات الهلاك وظلمات
العمى محمد سيد البشر وقايد الخير ونبي الرحمة وعلى آله الذين هم
مصابيح الظلام واصحابه الذين هم قادة الانام وقدوة اهل الاسلام
وبعد فان اصدقائي طلبوا مني ان اكتب لهم ما جل من الدلايل
في المسايل الاعتقادية وابين ما كان يعتمد عليه من سلف
من مشايخ اهل السنة والجماعة قدس الله ارواحهم لنصرة مذاهبهم
وابطال مذاهب خصومهم من المعاني الجلية والنكت القوية معرضا
عن الاشتغال بايراد ما دق من الدلايل ولطف من المسايل
سالكا طريقة التوسط في العبارة بين الاطناب والاخلال
لتعم الفايدة وتتوفر العايدة ولا تتعذر على من اراد مطالعة
ما فيه الوقوف على ما تضمنت [illegible] من معانيه [illegible]
الى المطلوب [illegible] مجبول عليه من [illegible] الاستعاف [illegible]
عنه من [illegible]
والله تعالى [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]



(ص) قيصري، راشد أفندي، الرقم: ٤٩٦.

الورقة الأولى



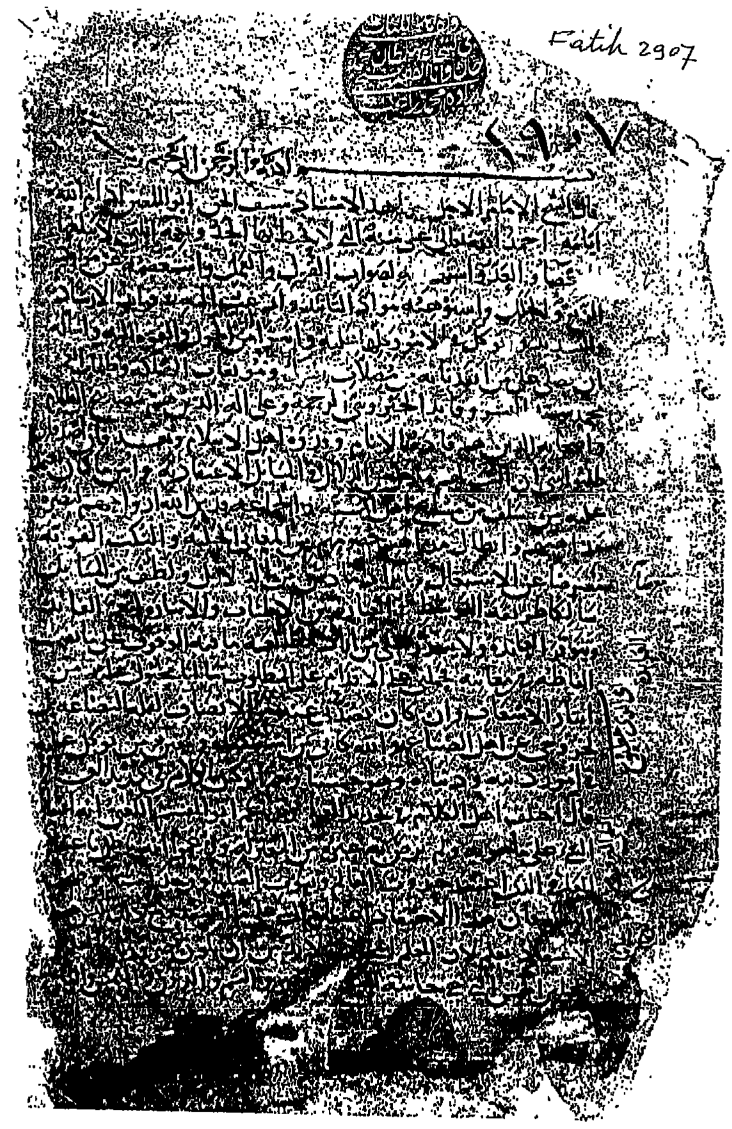
(ص) قيصري، راشد أفندى، الرقم: ٤٩٦.

الورقة الأخيرة للجلد الأول



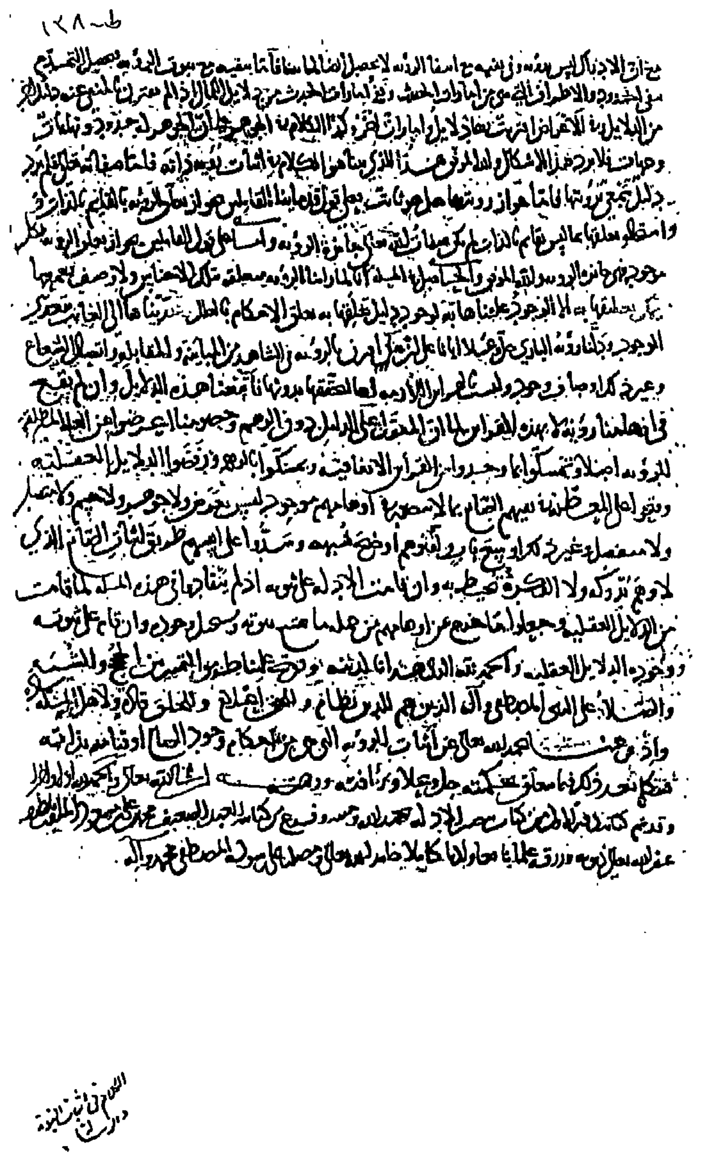
(ف) الفاتح، الرقم: ٢٩٠٧.

ظهر الورقة الأولى



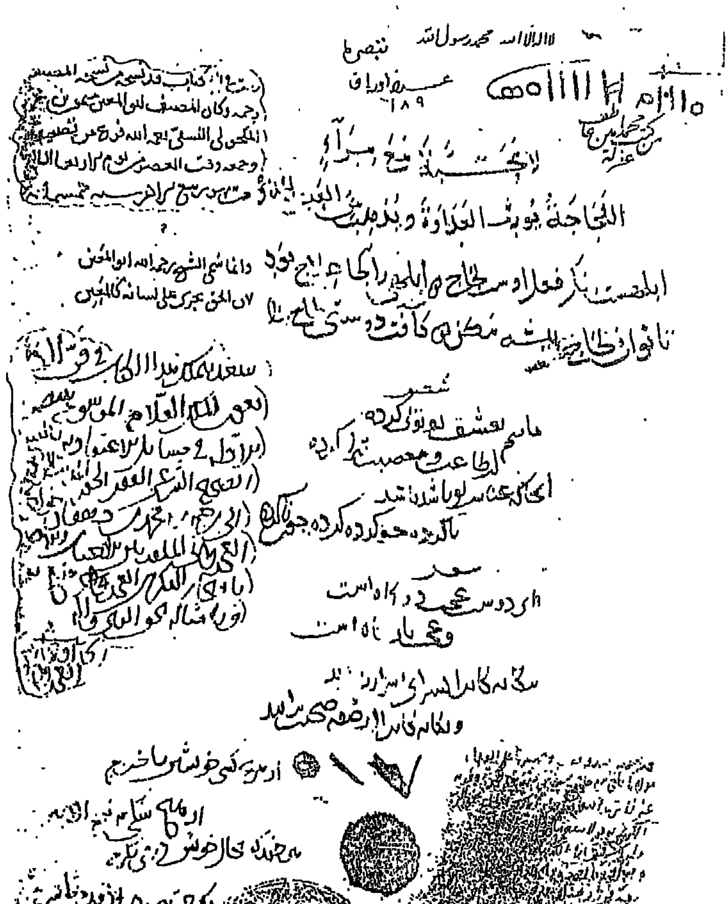

(ف) الفاتح، الرقم: ٢٩٠٧.

الورقة الأولى



(ف) الفاتح، الرقم: ٢٩٠٧.

الورقة الأخيرة



(ف) قليج على باشا، الرقم: ٥٠٦.

ظهر الورقة الأولى

تبصرة الأدلة للإمام النسفي

١ بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الإمام الأجل الزاهد سيف الحق [illegible] أبو المعين ميمون بن

محمد بن محمد بن معتمد المكحولي النسفي رحمه الله [illegible] الحمد لله على نعمه التي لا

يحيط بها الحد ونعمه التي [illegible] الإحصاء والعد وأستهديه

عن موارد الزيغ والضلال [illegible] التأييد [illegible]

والتوكل في الأمور كلها عليه [illegible] وأسأله أن يصلي على من أنقذنا به من

الشرك ومن موبقات الهلكة وظلمات [illegible] محمد سيد البشر وقائد [illegible] ونبي الرحمة وعلى آله الذين

هم مصابيح الظلام وأصحابه الذين [illegible] قادة الأنام وقدوة أهل الإسلام وبعد فإن

طائفة من [illegible] أكثر [illegible] الدلائل في مسائل الاعتقاد [illegible]

من مسائل أهل السنة والجماعة [illegible]

من المعاني الجلية والنكت [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

(ف) قليج على باشا، الرقم: ٥٠٦.

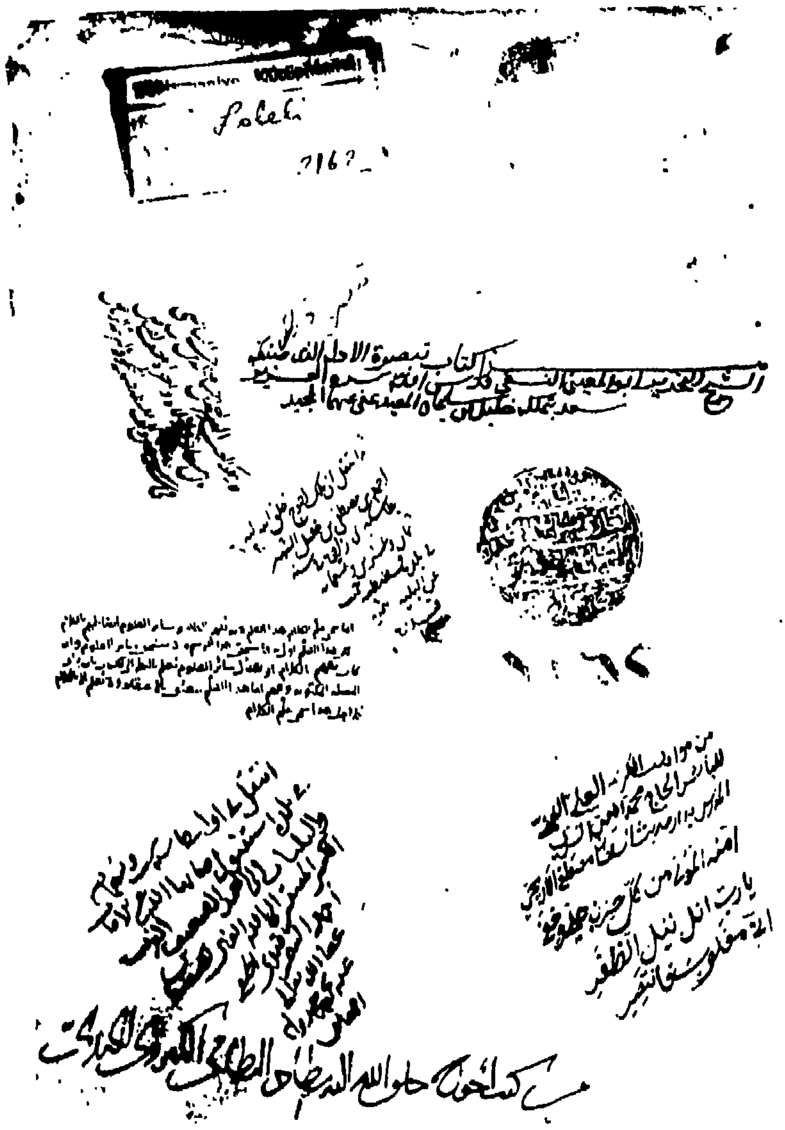
الورقة الأولى

أوضح شبهة وسبّد وأعلى التسم طرق لمن ثبات الصانع الذي لا وهم يدركه ولا الفكرة
تحيط به وان فاتت الأدلة على ثبوته أدلّ مشاهد وإلى هذه المسألة لما فاتت من
الدلائل العقلية وحصلوا ما خرج عن أوهامهم من جملة ما يمتنع ثبوته ويستحيل ثبوته
ووجوده وإن قام على ثبوته ووجوده الدلائل العقلية والحمد لله الذي هدانا لهذا وفتح
علينا طريق التمييز بين الحجة والشبهة والصلوة على النبي المصطفى وآله الذين هم للدين نظام (من الحجج والشبهة)
وللحق أعلام وللخلائق نجاة ولأهل الملة سادة وإذ فرغنا بحمد الله تعالى عن إثبات الرؤية التي هي
من أحكام وجود الصانع أو قيامه بذاته فنتكلم بعد ذلك فيما يتعلق بحكمته جل وعلا وأنه فيه

(إثبات النبوة) ثم إذا ثبت أن الله تعالى حكيم لا يخرج فعل من
أفعاله عن الحكمة إلى السفه ولا يخلو في شيء مما يأتي وينزه عن الوصف له بالإجابة فبعد انعقاد
الإجماع عن القائلين بثبوت الصانع على هذه الجملة اختلفوا في أفعال معينة أن الله تعالى هل
يجوز أن يفعلها وهل هي في العقل حكمة أم هي سفه فمن ذلك إرسال الله تعالى واجرا قرابة(?)
أصطفيه من خليقته إلى عباده ليبين لهم ما يحتاجون إليه من مصالح الدارين واختلفوا
في جوازه وكونه حكمة فقال أئمة الهدى وقادة الخير وعلماء البشر إنه حكمة وصواب وقد
أرسل الله تعالى إلى الخلق رسلا مبشرين ومنذرين وأيدهم بالحجج والدلائل وقالت طوائف
من الناس بامتناعه في نفسه واختلفوا في علة الامتناع فذهبت طائفة إلى أنه لو ثبت لتضمن
سفها إذ فيه أمر ونهي وتكليف وتحريم وتحليل والله تعالى لا يليق به الأمر والنهي والتحريم إذ الأمر
بما لا نفع في تحصيله للآمر والنهي عما لا ضرر فيه فعله للناهي سفه وتحريم ما لا حاجة للمحرّم فيه
بخل والله تعالى يجل عن السفه والبخل وإلى هذا ذهب طائفة من الناس يسمون
الخليعة الواحد منهم الخليع وهو الذي خلع عذاره عن ربقة الطاعة وأعرض عما يدعو إليه
عقله ويزجره عنه وانهمك في شهواته وطغيانه وطاوع هواه ونفسه الأمارة بالسوء في جميع (?)
ما يميلان إليه وعندنا اكتفى في الامتناع عن تكرر بن ضرار كثير من المتسمين بالتصوف(?)
وارتفاع الحبناء(?) [illegible] ومن القائلين بالإباحة طهر الله تعالى
بلاد الإسلام عنهم وعصم الضعفة من عوام المسلمين عن أنواع مكائدهم وغوائلهم وصانهم عن الوقوع في المنبوث(?)

(ف) قليج على باشا، الرقم: ٥٠٦.

الورقة الأخيرة



(ل) لاله‌لى، الرقم: ٢١٦٢.
ظهر الورقة الأولى

بسم الله الرحمن الرحيم

احمد الله تعالى على منته التي جلت عن الحد ونعمه التي لا يبلغها الاحصا والعد
واستمد منه لصواب القول والعمل استعصمه عن موارد الزيغ والخلل
واستوهبه مواد التائيد له في فوايد الارشاد والتسديد
واتوكل في الامور كلها عليه وابرا من الحول والقوة الا اليه واسال ان
نصلي على من انقذنا به من مضلات الشرك وموبقات الهلكة وظلمات
الغي محمد سيد البشر وقايد الخير ونبي الرحمة وعلى اله الذين هم مصابيح
الظلام واصحابه الذين هم قادة الانام وقدوة اهل الاسلام وبعد فان اصدقائي
طلبوا مني ان اكتب لهم ما جل من الدلايل في المسايل الاعتقادية وابين ما كان
تعتمد عليه من سلف من مشايخ اهل السنة والجماعة قدس الله ارواحهم
لنصرة مذاهبهم وابطال مذاهب خصومهم من المعاني الجلية والنكت القوية
معرضا عن الاستطالة بايراد ما دق من الدلايل ولطف من المسايل سالكا
طريقة التوسط في العبارة بين الاطناب والاشارة لتتم الفايدة وتتوفر العايدة
ولا يتعذر على من اراد مطالعة ما فيه الوقوف على ما تضمنت الفاظه من
معانيه فحملني على الاقدام على المطلوب ما انا مجبول عليه من ايثار الاسعاف
وان كان يبعدني عنه من الانصاف لقلة البضاعة بل الخروج عن اهل
الصناعة والله كافي من استكفاه ومعين من توكل عليه في امور دينه
ودنياه وهو حسبنا ونعم الوكيل اختلف
اهل الكلام في حد العلم فزعم ابو القاسم البلخي المعروف بالكعبي انه اعتقاد
الشي على ما هو به ولم يرض به غيره من المعتزلة وزعموا انه باطل باعتقاد الباقي
الذي اعتقد حدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته وصحة الرسالة فان
هذا الاعتقاد اعتقاد الشي على ما هو به لان ما اعتقده على ما اعتقد ومع ذلك
ليس

(ل) لاله‌لى، الرقم: ٢١٦٢.
الورقة الأولى

للرؤية أصلاً وتمسكوا بما وجدوا من القرآن لا ينافيه وتمسكوا بالوهم ورفضوا
الدلائل العقلية وشنعوا على المعطلة في نفيهم الصانع بما لا يتصور في أوهامهم من
موجود ليس بعرض ولا جوهر ولا جسم ولا متصل ولا منفصل وغير ذلك
أوسع باب ولقنوهم أوضح شبهة وسدوا على أنفسهم طريق إثبات الصانع
الذي لا وهم يدركه ولا الفكرة تخطه وإن قامت الأدلة على ثبوته إذ لم
ينقادوا في هذه المسألة لما قامت من الدلائل العقلية وجعلوا ما يخرج عن
أوهامهم من جملة ما يمتنع ثبوته ويستحيل وجوده وإن قام على ثبوته ووجوده
الدلائل العقلية والحمد لله الذي هدانا لدينه وفتح علينا طريق التمييز بين
الحق والشبهة والصلاة على النبي المصطفى وآله الذين هم للدين نظام وللحق
أعلام وللخلق قادة ولأهل الملة سادة وإذ فرغنا بحمد الله عن إثبات
الرؤية التي هي من أحكام وجود الصانع أو قيامه بذاته فنتكلم بعد ذلك فيما
يتعلق بحكمته جل وعلا وبرأفته ورحمته إن شاء الله تعالى

ثم إذا ثبت أن الله تعالى حكيم لا يخرج فعل من أفعاله عن
الحكمة إلى السفه ولا يخلو في شيء مما يأتي ويذر عن الوصف له بالإصابة فبعد
انعقاد الإجماع عن القائلين بثبوت الصانع على هذه الجملة اختلفوا في أفعال
متعينة أن الله تعالى هل يجوز أن يفعلها وهل هي في نفسها حكمة أم هي سفه
من ذلك إرسال الله تعالى واحداً قد اصطفاه من خليقته إلى عباده ليبين لهم
ما يحتاجون إليه من مصالح الدارين فاختلفوا في جوازه وكونه حكمة فقال أئمة
الهدى وقادة الخير وحكماء البشر نصرهم الله إنه حكمة وصواب وقد
أرسل الله تعالى إلى الخلق رسلاً مبشرين ومنذرين وأيدهم بالحجج والدلائل
وقالت طوائف من الناس بامتناعه في نفسه واختلفوا في علة الامتناع فذهبت طائفة
إلى أنه لو ثبت لتضمن سفهاً إذ فيه أمر ونهي وتكليف وتحريم وتحليل والله تعالى
لا يليق به الأمر والنهي والتحريم إذ الأمر بما لا نفع في تحصيله للآمر والنهي عما لا

(ل) لاله‌لي، الرقم: ٢١٦٢.
الورقة الأخيرة للمجلد الأول


بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قال الشيخ الإمام الأجل الأستاذ أبو المعين سيف الحق ناصح الملة والدين ميمون بن محمد بن محمد بن معتمد بن محمد بن مكحول بن الفضل النسفي غفر الله له وتجاوز عنه بمنه وكرمه

الحمد لله على منه التي لا يحيط بها العد ونعمه التي لا يبلغها الإحصاء والعد واستهديه لصواب القول والعمل واستعصمه عن مزال الزيغ والخلل واستوهبه مواد التأييد وأرغب إليه في نيل الإرشاد والتسديد وأتوكل في الأمور كلها عليه وأتبرأ من الحول والقوة إليه وأسأله أن يصلي على من أنقذنا به من ظلمات الشرك وموبقات الهلكة وظلمات العمى محمد سيد البشر وقائد الخير ونبي الرحمة وعلى آله الذين هم مصابيح الظلام وأصحابه الذين هم قادة الأنام وذروة أهل الإسلام

وبعد ...

الكلام في تحديد العلم

(ن) نورى عثمانية، الرقم: ٢٠٩٧.

الورقة الأولى

Fatih nüshasının aynı sayfasında başka bir icazet rivayetine de rastlıyoruz. Bu görüldüğü gibi önceki icazetin Hafızuddin Buhari'den öncesini ihtiva ediyor.

ثم رواية التمهيد وسائر مصنفات المصنف وهو الامام الزاهد المحقق والكامل المدقق رئيس اهل الفضل والبراعة عمدة اهل السنة والجماعة سيف الدين ابو المعين ميمون ابن محمد بن محمد المكحول النسفي رحمه الله تعالى(بلغتنى)برواية الامام الربانى العامل لضمدانى مولانا حافظ الدين محمد بن محمد بن نصر البخارى رضى اللّه تعالى عنه،أثابه بجنته قال: اخبرنى العلامة العالم استاذ بن ادم الاستاذ الكبير شمس الدين محمد بن عبد الستار محمد العمادى الكردرى قال: اخبرنى شيخ الاسلام صاحب الهداية برهان الدين ابو الحسن على بن ابى بكر عبد الجليل بن الخليل الرشدانى المرغينانى قال: اخبرنى الشيخ الامام الزاهد ضياء الدين محمد بن الحسين بن ناصر عبد العزيزالتُوسُوخِى قال: اخبرنى الشيخ الامام علاء الدين ابو بكر محمد بن احمد بن بى احمد السمرقندى قال: اخبرنى الشيخ الامام سيف الحق ابو المعين النسفى وهو المصنف رحمهم اللّه تعالى.

## TEBSIRA'NIN İCAZET SENEDİ

Fatih No : 2907, Beyazıt No : 3063 ve başka nüshalarda Tebsıratü'l-Edille'nin icazet senedine muttali olunmaktadır. Nüshaların metne başlamadan önceki sayfalarında verilen bu icazetnamenin önemine binaen buraya alınmasıyla âlimler arasındaki icazet silsilesini ve aralarındaki hoca, öğrenci münasebetlerini, dolayısıyla eğitim tarihine olacak yardımını tesbit etmekte faydalı olacağına inanıyoruz.

I—b— الفاتح و I—b— بايزيد

يقول كاتب اصله وهو الشيخ الامام العلامة فقير عفو اللّه تعالى محمد بن محمد بن السابق الحنفى الحموى (١) لطف اللّه تعالى به انه يروى هذا الكتاب وهو تبصرة الادلة فى اصول الدين لسيف الحق ابى المعين النسفى عن شيخه الامام [+ العالم: الفاتح] العلامة محقق عصره كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد الشهير بابن همام الدين الحنفى (٢) وهو عن الشيخ سراج الدين عمر بن علي [الكنانى: ف] الشهير بقارئ الهداية(٣) وهو عن الشيخ علاء الدين السيرافى(٤) وهوعن السيد جلال الدين شارح الهداية(٥) وهو عن شيخه علاء الدين عبد العزيز البخارى صاحب الكشف والتحقيق(٦) وهو عن الشيخ استاذ العلماء محمد بن محمد بن نصر البخارى المعروف بحافظ الدين الكبير(٧) وهو عن الشيخ شمس الائمة محمد بن عبد الستار ابن محمد العمادى الكردرى(٨) وهو عن شيخ الإسلام صاحب الهداية(٩) وهو عن الشيخ ضياء الدين محمد بن الحسين بن ناصر بن عبد العزيز النُوسُوخِى (١٠) وهو عن الشيخ الامام سيف الحق ابى المعين النسفى المصنف. وجميع مصنفات هذا المصنف بهذا السند. واللّه اعلم

(١) توفى (؟) (٢) ٧٨٨ هـ ١٣٨٦—١٤٥٦م، (٣) توفى ٨٢٧هـ ١٤٢٣م (٤) توفى ٧٩٠هـ، ١٣٨٨م (٥) توفى فى ٧٧٦هـ ١٣٦٥م (٦) توفى ٧٣٠هـ ١٣٢٩م (٧) ٦١٥—٦٩٣ هـ ١٢١٨—١٢٩٣م (٨) ٥٩٩—٦٤٣هـ ١٢٠٢—١٢٤٥م (٩) توفى ٥٩٣هـ ١١٩٦م (١٠)

gösterirken normal olan kural sembolik harfleri alfabetik sırayla zikretmekdir. Bazan buna riayet ettik. Matbaada fazla karışıklığa sebep olmamak için bazan nüshaların inceleniş sırasına göre yapıp öyle bırakmak mecburiyetinde kaldık. Önemli olan nüshaları farklarına göre zikretmektir.

Bütün nüshaları, her farkta zikretmek gereklidir. Ama çok yük yüklediği için bazan yanlış fark gösteren nüshayı zikrettik ve bazan yalnız tek nüshada ise yalnız onda olduğunu belirtmek için (fakat فقط) kelimesini ekledik. Tashihleri yaparken metine aldığımız ibarenin bazan birkaç nüshasının birleştirilmesiyle meydana getirildiği haşiyedeki notlardan kolayca anlaşılmasına dikkat ettik. Elimden gelen azami titizliği gösterdim. Kusursuz yalnız yüce Allah'tır. Kusurlarımın affını ondan dilerim.

daha kolay anlaşılan bir kelime ile değiştiriliyor. Yoksa إيطلق kelimesinin tashif yani kelimeyi yanlış okuma neticesinde değiştiğini zannetmek zordur.

142. sayfada da ادنى: د .اوحى: ا س ف ق ن. şeklinde ise tashif olma ihtimali olabilir. Çünkü vav ile dal birbirine benzer. 163. sayfada şu ilave vardır :

إذ وجد العالم: أن ve اذا وجد العالم: د س ف ق

Burada bu iki ilave nasıl anlaşılacaktır.

اذ وجد العَالَمُ bunun anlaşılması çok kolaydır. Zira kainat var oldu. Ama إذَا وجد العَالَمُ iki şekilde anlaşılır : Kainat var olduğu zaman. Burada (Iza) zaman edatıdır. إذ أَوْجَدَ العَالَمَ =Zira kainatı var etmiştir. Burada anlayış kelimenin okunuşunda rol oynamaktadır. Biz ise notta farkları gösterdik. Ama إذ أوجد العالَمَ okunuşunu tercih ettik. Çünkü bunu diğer bilgilerimize ve metnin içinde bulunduğu duruma dayanarak değerlendirdik.

Gene zamanla semantik anlam değişmesine göre kelime kökü aynı olduğu halde kullanılışı zamanla değişiyor. Meselâ بقريب eski nüshalarda, تقريبا yeni nüshalarda. Oysa ikisi de aynı anlamdadır.

Semantik neticesinde yani kelimelerin ve terimlerin zamanla değişmeleri, önceki kelimelerin yerlerini başkalarına bırakmaları açık şekilde aynı kitabın kelimelerinin ve hatta aynı kökten türemişlerine yer verdiğini eski eserlerin asırlar sonra tekrar istinsah edilmelerinde görmek mümkündür.

Meselâ Tebsıratü'l-Edillenin 177-179 sayfalarında sistemli olarak telif ve teellüf, terkip ve terekküp kelimelerinde nüsha farkları zaman aşımına bakarak dikkatimizi çekti. التألف والتركب: د س ف ق bu nüshalar eski, altıncı hicrî asır ile sekizinci asırda yazılmış ama on ikinci hicrî asırda yazılmış Nuru Osmaniye 2097 no'lu nüshası bu kelimeleri çoğunlukla التأليف والتركيب: ن şeklinde yazmaktadır. Bu değişiklik yanlış okumaktan (tashif) doğmamış, bilerek değiştirilmiş olduğunu ve bunun da semantik bir değişim olduğunu görüyoruz. Bu, dilde kelimelerin değişik türemişlerinin kullanışlarının zamanla değişeceğinin en açık delili olarak görülebilir, bir delil sayılır.

Yazmaların sembolleri olan harfleri notta ve nüsha farklarında

Tebsıratü'l-Edille'nin incelediğim yazmaları hakkında bazı bilgiler vermek istiyorum. Nüsha tanıtmalarında da işaret etmiştim. En sağlam, tam Hüsameddin Sığnakî'nin tashih ve talik etmiş bulunduğu Fatih nüshası 2907 nolu nüshadır. Buna rağmen onda da düzelttiğimiz yanlışlar bulunmaktadır. Elimde olan eski nüshalar arasında nüsha farkları oldukça barizdir. Bunun için onların asıl daha önceki kaynaklarının değişik olması ihtimali büyüktür.

Sonra bazı nüshalarda takdim ve tehir farkları ile sayfaların bile takdim ve tehirinin bulunması ciltleme esnasında yaprakların yer değiştirmesi olabilir. Mesela Kılıç Ali Paşa 506 (M) 2 nüshasında 2-b'den 7-b'ye kadar bir tehir vardır.

Ayrıca matbu'da sayfa 303, satır 15'den ( تلك العلة ) sayfa 307 satır 6'da ( وإن كانت ) e kadar Nuru Osmaniye 2097, Beyazıt 3063, Kayseri 496 nüshalarında eksiklik vardır. Bunların kaynağı aynı olduğundan bunların içinde Nuru Osmaniye nüshasını sonuna kadar takip ettik. Öteki ikisine ibareyi tercih etmede zorlanınca baş vurduk. Çünkü aralarında cüz'i de olsa fark bulunabiliyordu.

Serez nüshası, 1395 (11-b/23-a) arası yani فيؤدى الى القول بصحة الأديان sayfa 35 satır 13'den sayfa 95 satır 12'ye مقطوع به kadar olan kısım eksiktir. Halbuki önceki ve sonraki kağıt ve yazı aynıdır.

Bazı nüshalarda eksik bulunması ve bazılarında yaprakların yer değiştirmesi, eserlerin ilk ciltlerinin bozulması ve sonradan ciltcilere gönderilirken yaprakların düşmesi ve kopması, daha önce sayfaların rakamlanmaması ve ciltlerin bu işin altından kalkamaması gibi eksiklere ve yaprakların yer değiştirmesine sebep olmuştur denebilir. Ancak bundan çıkacak önemli sonuç tek yazmaya değil, imkan nisbetinde yazmaların hepsinin karşılaştırılıp eserin sağlam, düzgün ve eksiksiz ortaya çıkarılması ve basılmasıdır. Nüshalardaki bu farklara ve değişikliklere sayfa altında notlarda işaret ettik.

Eski nüshalar ile yeni nüshalar arasında semantik açıdan bir fark olduğunu tespit etmiş bulunuyoruz. Şöyle ki, sayfa 128'de س د ف ق: لايطلق العقل ifadesi yeni olan Nuru Osmaniye nüshasında bunun ن: لايطيق العقل şeklinde değiştiğini görüyoruz. Öyle anlıyoruz ki يطلق kelimesi eski nüshalar zamanında kolay anlaşılan bir tabir idi. Aşağı yukarı dört ve beş asır sonra yazılan yeni nüshalar, kendilerine göre daha kolay anlaşılsın diye يطيق kelimesini kullanmışlardır. Böylece zamanla kelimelerin manalarının anlaşılmaları zorlaştığı için

mayan nüshalara da eksi (-) işaretiyle nüshaları sembolik harflerle gösteririm.

Bazı nüshalar birkaç kelimede birleşip de içlerinden kelime farkı gözlenen nüshalar (                    ) içinde aynı kelimeye bitişik olarak gösterildiği gibi bazan da bir kelime fazla olursa (+...) artı veya eksik olursa (-...) eksi işareti ile gösterilir.

Ayrıca okuyucuyu ınkılaa uğratmamak için yazmaların sayfalarını göstermek üzere sayfanın başladığı kelimenin önüne şöyle / (eğik) bir çizgi koyup satırın dışında harf sembolü ile beraber yaprak numarası yanında tek sayfalara yani yaprağın ilk sayfasına (a) ve çift sayfasına yani ikinci sağ sayfasına (b) harfi ile işaret edilir. Bunun hem okuyucuya ve hem tetkik edene çok faydası var. Okuyucu herhangi bir fırsatta yazmalara müracaat etme ihtiyacını duyarsa kolayca aradığını bulacağı gibi muhakkak da sık sık yazmalara müracaat etmek mecburiyetinde olduğundan çok kolaylık sağlamaktadır. Biz de tetkik ettiğimiz nüshaların hepsinin sayfasına işaret etmeğe çalıştık.

Bazı muhakkikler, yani eski yazma eseri inceleyip neşredenler, en eski yazma nüshayı, eğer müellifin kendi nüshası olursa daha âlâ, bu ise çok nadir ele geçer, esas alıp diğer nüsha farklarını sayfa altında gösterirler. Bunun mahzuru şudur : En eski nüsha da olsa dil bakımından yanlış bir kelime ve ibare kullanılabilir veya tashife uğramış olabilir. Halbuki başka nüshalarda onun doğrusu bulunmaktadır. Ama o nüshaları sayfa altında gösterir ve böylece okuyucu metni anlamak için sayfa altında başka nüshaların farklarına müracaat etmek zorunda kalır. Bu metod, eserin muhtevasından çok yazılı olan nüshanın yazısına önem vermiş oluyor. Ben ise metnin dile en uygun ve kolay hangi nüsha geliyorsa, onu metne alır ve böylece metni dil bakımından düzeltmeye önem veririm. Diğer nüshaların farklarını sayfa altında gösteririm. Ancak en doğrusunu yapmaya çalışırken yanılma ihtimali de mevcuttur. Başka birinin anlayışına ve dil zevkine başka bir nüshanın farkı uygun gelebilir o da o nüshayı seçer. Bunun için bütün nüsha farkları sayfa altında zikredilir. Bazı muhakikler nüsha farklarını kitabın sonuna koymaktadır ki, okuyucuyu her zaman sayfaları çevirip farkları bulmakla uğraştırıyor. Nüsha farkları her ne kadar çok olursa olsun, aynı sayfanın altında zikredilmesi okuyucu açısından çok faydalıdır. Okuyucu bütün farkları ile metni bir arada görme ve ona göre mukayesesini yapma imkanına sahip olur. Ben bu metodu daha pratik ve faydalı bulduğum için takip ediyorum.

Başı :

١) b — بسم الله الرحمن الرحيم. رب تمم. احمد الله على مننه..

Sonu :

الأخير: (٦٦١—a) الى سبيل الرشاد. وقع الفراغ من تسويده هذه النسخة ١١٤٥

Bu nüshayı tetkikte kullanmadık.

18- Tebsıratü'l-Edille, Aşîr Efendi Kütüphanesi 180 no'da kayıtlı 339 yaprak, 25 satır 8,5x14 ebadında bir nüsha ince yeni hat iledir. 1176 hicrî (1762 M.) yılında Sinan Paşa medresesinde Müderris Konyalı Osman Efendi tarafından temellük edilmiştir. Bunu da tetkikte kullanmadık.

اوله: (١ — a) كتاب تبصرة الأدلة للشيخ الإمام سيف الحق أبي المعين النسفى حفظه الله تعالى بلطفه الخفى.

Başı :

١) b — احمد الله على مننه...

Sonu:

الأخير: (٣٣٩ — b) الى سبيل الرشاد. وقع الفراغ من كتابته... على يدى عبد القادر بن عبد الرحمن الدنوشوى فى البلدة الفاخرة عمرها الله بعلوم العلماء الى يوم القيامة. آمين آمين.

Tebsıratü'l-Edille'nin tetkikinde takip ettiğim yol diğer yazma eserlerin tetkikinde takip ettiğim yolun aynısıdır. Önce şunu belirtmek isterim. Bütün yazdıklarımda daima okuyucuyu düşünürüm. Onu yormadan okumasını ve anlamasını temin etmeğe çalışırım.

Ben sayfanın satırlarını rakamlarla işaretlerim. Sonra hangi satırda nüsha farkı varsa aşağıda rakamını zikrederim. O satırda bulunan kelime farkı iki şekilde olabilir. Birincisi, metinde olmayan ve zikredilmeyen bir farkı göstermek için, metinden bir önceki kelimeyi hatta, sayfanın altında zikredip hangi nüshalarda bulunduğunu işaretlerim, sonra o kelimenin farklı az veya daha çok kelime ilave olan nüshaların kelimelerini de virgülle ayırarak işaretlerim. İkinci olarak, eğer bu nüsha farkı olan kelime metinde zikrediliyorsa ve başka nüshalarda yoksa o zaman o kelimeyi veya uzun bir ibareyi (...) koyarak sayfanın altındaki nota alırım, hangi nüshalarda bulunuyorsa onlara işaret eder ve bulun-

fihrist olup baş tarafı müzehhep ve konular kırmızı kalemle yazılmıştır.

Birinci yaprakta şunlar yazılıdır :

١) a — كتاب تبصرة الأدلة لسيف الحق أبي المعين النسفى فى اصول الدين على طريقة الإمام علم الهدى ابى المنصور الماتريدى رحمة الله عليهما والمسلمين آمين. استكتبه.. محمد بن احمد.. بمصر المحروسة ١١٣٨

Başı :

١) b — بسم الله الرحمن الرحيم. وبه نستعين. قال الشيخ الإمام الأجل الأستاذ أبو المعين سيف الحق قامع الملحدين ميمون بن محمد بن محمد معتمد بن محمد ابن محمد بن مكحول بن الفضل الفاضل النسفى عفا الله له وتجاوز عنه بمنه وكرمه. احمد الله على منته...

Sonu :

الأخير (٢٤٩ — a): الى سبيل الرشاد وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم. بحر الكلام (٢٥٠ — b — ٢٧٣ — a-l)

16- Tebsıratü'l-Edille, Selim Ağa Kütüphanesi 585 no'da kayıtlı 1138 H. (1725 M.) 324 yaprak 25 satır 8,5x17 ebadında italik yazılı bir nüshadır. Baş tarafında kitabın konuları sayfaları bildirilmeden yazılmıştır.

Başı :

اوله: (١ — b): بسم الله الرحمن الرحيم. قال الشيخ الإمام الأجل الأستاذ ابو المعين سيف الحق قامع الملحدين ميمون بن محمد بن محمد بن معتمد بن محمد بن محمد بن مكحول بن الفضل النسفى غفر الله له وتجاوز عنه بمنه وكرمه: احمد الله على منته

Sonu :

الأخير: (٣٢٤ — b): الى سبيل الرشاد. تم الكتاب بحمد الله وعونه وحسن توفيقه.. ووقع الفراغ.. عن يد الضعيف المحتاج الى رحمة ربه اللطيف حسن بن محمد بن حسن غفر الله له ولوالديه ولاستاذه ولمن نظر اليها بسنة ثمان وثلاثين ومائة والف بعد الهجرة النبوية.

Bu nüshayı kullanmadık.

17- Tebsıratü'l-Edille, Fatih Kütüphanesi 2908 no'da kayıtlı 611 yaprak, 21 satır 9,5x16 ebadında 1145 H. (1732 M.) yılında yazılmış olup harfleri büyük ve açık okunaklıdır. Sultan Mahmut (I) tarafından vakfedilmiştir.

Birinci varak :

١) a — كتاب التبصرة للعلامة النسفى تغمده الله برحمته واسكنه فسيح جنته بمنه وكرمه بجاه محمد صلى الله عليه وسلم.

Ebu'l-Muîn Nesefî'nin bütün eserleri bu suretle rivayet edilegelmiştir. Tetkikimizde bu nüshaya ( ب ) harfi ile işaret edilmiştir.

١) — b) يقول كاتب اصله وهو الشيخ الامام العلامة فقير عفو الله تعالى محمد بن محمد السابق الحنفى الحموى لطف الله تعالى به ان يروى هذا الكتاب وهو تبصرة الادلة فى اصول الدين لسيف الحق ابى المعين النسفى عن شيخه العلامة محقق عصره كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد الشهير بابن همام الدين الحنفى (٧٨٩—٨٦١هـ ١٣٨٧—١٤٥٦) وهو عن الشيخ سراج الدين عمر بن علي الكنانى الشهير بقارئ الهداية (٨٢٨هـ ١٤٢٣م) وهو عن الشيخ علاء الدين السيرافى (٧٩٠هـ ١٣٨٨م) وعن السيد جلال الدين شارح الهداية (   ) وهو عن شيخه علاء الدين عبد العزيز البخارى صاحب الكشف والتحقيق (٧٣٠هـ ١٢٣٩) وعن الشيخ استاذ العلماء محمد بن محمد بن نصر البخارى المعروف بحافظ الكبير (٦١٥—٦٩٣هـ ١٢١٨—١٢٩٣م) وهو عن الشيخ شمس الائمة محمد بن عبد الستار بن محمد العمادى الكردرى (٥٩٩—٦٤٤هـ ١٢٠٢—١٢٤٤م) وهو عن [:كذا فى الأصل] شيخ الإسلام صاحب الهداية (٥٩٣—١١٩٦م) وهو عن الشيخ ضياء الدين محمد بن الحسين بن ناصر بن عبد العزيز التُوسُوخِى (   ) وهو عن الشيخ علاء الدين ابى بكر محمد بن احمد بن ابى احمد السمرقندى (   ) وهو عن الشيخ الامام سيف الحق ابى المعين النسفى المصنف. وجميع مصنفاته بهذا السند. والله اعلم.

14- Tebsıratü'l-Edille, Üniversite Kütüphanesi 258 A'da bulunan 465 yaprak 17 satır 8,5x14,5 eski hat ve 11,5x14 yeni hat ebadında olan bir nüshadır.

Baştan sona şu yapraklar : 1, 2, 4, 7, 9, 189, 242, 252, 265, 435, 444, 456, 465, yeniden ve yazılışları, 1132 hicrî (1719 M.) dir. Geri kalan yapraklar arap neshi olup (6. H. asrı olabilir) çok eskidir.

Birinci yaprak : ١) — a) تبصرة الأدلة فى الكلام.

١) — a): بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا محمد.وآله اجمعين. قال الشيخ الإمام الأجل ابو المعين سيف الحق قامع الملحدين ميمون بن محمد بن معتمد ابن محمد بن محمد بن مكحول بن الفضل النسفى غفر الله له

(Kırmızı mürekkeple)

احمد الله على مننه..

الأخير: (٤٦٥ — b) الى سبيل الرشاد. وقع الفراغ فى يوم الجمعة لسنة ١١٣٢

. Bunu kullanmadık.

15- Tebsıratü'l-Edille, Atıf Efendi Kütüphanesi 1215 no'da kayıtlı 249 yaprak 37 satır 11x23 ebadında 1138 H. (1725 M.) de Mısırda Muhammed. Ahmed Hoda tarafından yazdırılmıştır. Yenidir. Başında

Sayfa kenarları ve başlığı altın cetvelli olduğundan yenmiş ve sayfalar düşmektedir. Bunun için herkese verilmiyor. Bu nüshayı da kullanmadık.

12- Tebsıratü'l-Edille, Nuru Osmaniyye Kütüphanesi 2097 no'da kayıtlı 224 yaprak, 39 satırlı olup Abdullah Mısırda Kadı Veliyyüddin tarafından 1121 hicrî (1709 M.) de yazdırılmıştır. Buna ( ن ) harfi ile işaret ettik.

Bu cildin içinde, Abdulkahir Bağdadî'nin Usuluddin (228-b, 330-a) ve Hasan b. Ebû Bekr Kudsî (Makdîsî) Hanefî'nin Bahru'l-Kelam şerhi (301-b, 380-b) bulunmaktadır.

Matbu'da farkları belirtilmiştir. (b-1)

Sonu :

الأخير: (a—٢٢٤) الى سبيل الرشاد انني والحمد لله وحده وصلى الله وسلم على من لا نبى بعده. قد تم تبصرة الادلة بالمُنى والخير للمولى ولى الدين، بيد الفقير محبه عبد اللطيف العاجز الداعى له المسكين فى واحد من بعد عشرين اقتفت مائة وألفا قد خلت بيقين.

13- Tebsıratü'l-Edille, Beyazıt Kütüphanesi 3063 no'da kayıtlı 1126 hicrî (1714 M.) yılında Ahmed b. Süleyman Dimaşkı tarafından yazılmış ve karşılaştırılması yapılmıştır. 25 satırdır. 22x17 ebadında 325 varaktır. Başında fihristi vardır. Birinci yaprakta şunlar yazılıdır :

Kulların en zavallısı Muhammed Şeyhzade ülkelerin en şereflisi olan Mekke-i Mükerremede bu kitaba malik oldu.

Mısırda 1139 h. (1726 M.) Muhammed Tacuddin Abdulmuhsin'in mülkiyetine geçti.

(٢ — a): كتاب تبصرة الأدلة لسيف الحق أبى المعين النسفى فى اصول الدين. على طريقة الإمام علم الهدى ابى منصور الماتريدى: وهو ميمون بن محمد بن محمد بن سعيد بن محمد بن مكحول بن ابى الفضل ابو المعين النسفى المكحولى فى ملك محمد تاج الدين عبد المحسن فى مصر المحروسة ١١٣٩

Buradaki metin matbu'da işaretlidir. (b-2)

الأخير: (٣٩٣ — a) الى سبيل الرشاد. وافق الفراغ فى تسويد هذا الكتاب ومقابلته فى سنة ١١٢٦ على يد احمد بن سليمان الدمشقى. قوبلت هذه النسخة بنسخة المرحوم ازبك العلائى بجامعة الكائن بالازبكية على يد محمد بن احمد بن حسن بن اسماعيل الحنفى فى سنة ٨٤٦

Bu sayfada Tebsıratü'l-Edille (b-1)'nin rivayet senedi ki icazet sayılır, bulunmaktadır. Tarihi öneminden dolayı onu buraya alıyoruz.

kalanı 1166 hicrîde yazılmıştır. 23 satırlı olup eski yazı 12x17 ve yenisi 11x17,5 ebadındadır.

Birinci yaprak sayfasında şunlar yazılıdır :

١) — a): وإنما سمى الشيخ ابا المَعين لأن الحق يجرى على لسانه كالمعين. رأيت فى هامش كتاب قد نسخه من نسخة المصنف رحمه الله

وكان المصنف أبو المعين ميمون بن محمد المكحولى النسفى رحمه الله، فرغ من تصنيفه وجمعه وقت العصر من يوم الأربعاء السابع من شهر ربيع الآخر سنة ٥٠٠هـ

Muhammed b. Dekkan bu kitaba malik olmakla mutlu olmuştur.

Buna (ق) harfi ile işaret ettik.

10. Tebsıratü'l-dille, Raşit Efendi (Kayseri) Kütüphanesinde 496 no'da kayıtlı 276 yaprak olarak bulunmaktadır. İstinsah tarihi yoktur. Yenidir.

Buna (ص) harfi ile işaret ettik.

11- Tebsıratü'l-Edille, Yeni Cami Hadice Sultan Kütüphanesi 733 no'da kayıtlı 375 yaprak 1114 H. (1702 M.) tarihinde yazılmıştır. 25 satırlı 7,5x17 ebadında Abdullah b. Abdurrahman Urlavî tarafından yazılmıştır.

a-1 Birinci yaprağında Saltanatı Aliyye-i Osmaniye müftüsü Feyzullah Efendinin kitaplarındandır.

Meymun b. Muhammed b. Muhammed Saîd (Mutemid) b. Muhammed b. Muhammed b. Mekhûl İmam Zahid mümtaz alim'in at-Temhid li Kavaidi't-Tevhid ve Kitabu't-Tebsıra fi'l-Kelam eserleri vardır.

Ömer b. Muhammed (Nesefî 537 H. 1142 M.) el-Kand fi Ulemai semerkand kitabında doğunun ve batının alimi olup onun deryasından avuçlanılır ve ışığı ile aydınlanılırdı. Yetmiş yaşında olarak 508 H./1114 M. yılında vefat etmiştir, demektedir.

Baş taraf : ١) — b): احمد الله على منته..

Sonu :

الأخير: (٣٧٥ — a) — الى سبيل الرشاد. وقد وقع الفراغ من كتابته... لسنة اربعة عشرة ومائة وألف على يدى... عبد الباقى بن عبد الرحمن الاورلوى.

7- Tebsıratü'l-Edille, Serez Kütüphanesinde 1395 no'da kayıtlı olup Arap neshi (yani 6. hicrî asır takribi) ile sonu eksik olarak 247 yaprak, 19 satırlı 15x11,5 ebadındadır.

Birinci yaprakta : (١ — a) تبصرة الأدلة للنسفى رحمه الله ilmi kelâma dair Tebsıra kitabı Mir Ahmed b. Hacı Mustafa b. Ahmed Ağanın vakfettiği kitaplardandır. Matbu'da sayfa farkı yazılıdır. (b-1)

Bu nüsha sonundan eksiktir. Mevcut olanın sonu :

(٢٤٦ — a): الكلام فى اثبات كرامات الأولياء

Son cümle

آخر (٢٤٦ — b) سادّا لطريق الوصول الى معرفتها فهو فى غاية الجهل والغباوة ثم نقول كيف يؤدى ذلك الى الالتباس بين الكرامة بالمعجزة والمعجزة تظهر على اثر دعوى.

Kitabın içinden bir varak bundan sonraya konmuş bulunmaktadır. Eksikliğin ve sayfaların yer değiştirmelerinin sebebi işaret ettiğimiz gibi ciltcilerden kaynaklanmaktadır. Cilde vermeden önce uzmanlar tarafından varaklar, yapraklar rakamlanmalıydı.

Bu nüshaya (س) harfi ile işaret edilmiştir.

8- Tebsıratü'l-Edille, Selim Ağa Kütüphanesinde 586 no'da kayıtlı Arap neshi (Takribi 6. hicrî asır) sonu 52 varak eksiktir. 252 yaprak olup 23 satır 12x19 ebadında ünvanlar büyük harfledir.

Birinci yaprak : (١ — a): اصول الدين. كتاب فى اصول الدين.

تبصرة الأدلة للنسفى فى اصول الدين والعقائد يسمى بتبصرة الأدلة.

Matbu'da işaretlenmiştir. (b-1) بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم يسر احمد الله تعالى واذا فرغنا ... ان شاء الله ...

الكلام فى اثبات النبوة والرسالة (١٦١— a)

Sonu : (b — ٢٤٨) الكلام فى الارادة

الأخير: (٢٥٢ —b): لايتصور من سفيه جاهل. فإنه بمنزلة قول من يقول لو شئت لأوقعت نفسى فى النيران الجاحمة واسقطت نفسى عن رؤس الجبال الشاهقة ولأخذت بيدى الحيات الناهشة. جل ربنا تعالى عن التكلم بمثل هذا والله موفق.

Bu nüshayı kullanmadık.

9- Tebsıratü'l-Edille, Kılıç Ali Paşa Kütüphanesi 506/2 (m) 305 yaprak olup 189. yaprağa kadar Arap neshi (altıncı hicrî takribi) geri

قال الشيخ الإمام عمر بن محمد المصرى ابوه النسفى تغمده الله بالمغفرة والرضوان،
بعث من سمرقند الى بخارى احرسهما الله جزى سيف الحق خيرا صنع بتصنيف
تبصرة الأدلة وجمع [..عشرين بيت: شعر].

171 yapraktan 203 yaprağa kadar yeni yazılmış olup öncesi ve sonrası aynı olup 658 H. yılının tarihini taşımaktadır.

5- Tebsıratü'l-Edille, III. Ahmed 1894 no'da kayıtlı, Muhammed b. Salur (?) b. Alim Haccac b. Ahmed Hasan Erkûmî Şems سمس (Şems) diye mulakkab olan tarafından Buharada Fahreddin Müceyrî medresesinde 663 tarihinde yazılmıştır. 270 yaprak 10,5x13 ebadında 23 satırdır. Birinci sayfada konular yazılıdır. Bu Tebsıra'ın ikinci cildidir ve الكلام فى اثبات النبوة والرسالة den başlar. Biz buraya kadar olan birinci cildi tetkik ettik. Bu nüsha konumuzun dışındadır.

6- Tebsıratü'l-Edille, Damad İbrahim Paşa Kütüphanesinde 778 no'da kayıtlı 304 yapraktan ibaret ve 766 H. (1364 M.) yılında Alim b. Muhammed tarafından yazılmıştır. 25 satırlı 14,5x20 ebadındadır.

Baş tarafında aynı yazı ve aynı kağıt bir yaprakta şunlar yazılı :

إنما سمى المصنف ابا المعين لأن الحق يجرى على لسانه كالمعين

Besmeleden sonra hamdeleden önce bu kitabın bazı nüshalarında; şeyh Yüce İmam zahit dinin ve hakkın kılıcı Ebû'l-Muîn-Allah ona acısın ve ondan razı olsun dedi. Sözü kullanılmaktadır.

Bu kitap Allah'ın en fakir kullarından Mustafa b. Abdullah'ın kitaplarındandır. 980 H. senesinde Yahya b. Muhammed Madih'ın mülkiyetine geçmiştir. Sonra 1041 H. yılında Allah'ın en fakir kullarından Ali b. Mervan b. Abdullah'ın mülkiyetine geçmiştir.

Bu yaprağın (b) sayfasında kitapla ilgili olmayan yazılar vardır. Kitabın birinci yaprağında :

(١ —a): قال السيد الإمام ابو القاسم بن يوسف الحسنى المدنى فى كتابه المرسوم
بالمصداق فى علم الكلام فصل فى صفة الخوض فى هذا الفن (...صحيفة كاملة)

Matbu'da bu sayfa farkı gösterilmiştir. (b-1)

Sonu : الأخير: (٣٠٤ — b) الى سبيل الرشاد. وقد فرغ من تنميقه...
عالم بن محمد فى يوم الخميس بن سلخ شهر الله الأصم رجب عظم الله
حرمته سنة ست وستين وسبعمائة.

Buna (د) harfi ile işaret edilmiştir.

4- Tebsıratü'l-Edille, Fatih Kütüphanesi 2907 no'da kayıtlı 234 yaprak olup 658 H. (1259 M.) yılında Latif lakablı Muhammed b. Ali b. Mesud tarafından Semerkand'da yazılmıştır. 26 satır, 16,5x22,5 ebadındadır. Hattı eski ve oldukça harekelidir. Baş tarafında iki yeni yaprakta kitabın fihristi ve bazı bibliyoğrafya bilgileri bulunmaktadır. Kitabın asıl yaprağı ile aynı kitabın fihristini havi birinci yaprağının ilk sayfasında şu bilgiler vardır :

Muhammed Kermastı'nın oğlu Husrev'in kitaplarındandır. Affeden Allah ikisini de affetsin.

Bu kitap, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed b. Mekhûl Nesefî'nin تبصرة الأدلة فى علم الكلام adlı kitabıdır. Allah geniş rahmetini onlara teşmil etsin. Bu yaprağın (b) sayfasında kitabın fihristi bulunmaktadır. Bundan sonra kitabın birinci yaprağı gelir.

1-a bu nüsha-i celilenin etrafında olan havaşî ve işarat İmamı Sığnakî hattıdır. Badehû kibar-ı ulemâ tedâvül ve tenavül ittikten sonra muhaşşi Sa'di Efendi hazretleri malik olup iadei enzar zul-itibar etmişlerdir (169)

كتاب تبصرة الأدلة للإمام الأجل الزاهد علم الهدى حجة اللّه فى الأرض سيف الحق أبى المعين النسفى أنار اللّه برهانه. ترجمة المصنف أبى المعين ميمون بن محمد النسفى المتوفى سنة ثمان وخمسمائة. اوله: احمد اللّه على منن...

Allah'ın en zayıf kullarından necm olarak çağrılan Tac Cürcaninin oğlu Muhammed bu kitaba malik olmakla mutlu olmuştur. Sad b. İsa da bu kitaba malik olmakla mutlu olmuştur. Bu, muhaşşi Sadi Efendinin yazısıdır. Ebû Bekir Suudinin oğlu Ahmedin oğlu Muahmmed Tahavinin kitaplarındandır.

اعلم أن جميع الخطوط التى كتبت فى حواشى هذه التبصرة بخط العلامة نعمان الثانى مولانا حسام الدين السغناق تغمده اللّه بالرحمة والغفران. والإمام السغناق له كتاب التسديد شرح التمهيد للمصنف وهما عندى موجود بعناية اللّه تعالى متعنا بهما. لمحمد بن عبد الرحيم

Matbu'da bu sayfa farkı gösterilmiştir. (-b-1)

الأخير: (٢٤٣ — a).. الى سبيل الرشاد. صلى اللّه على نبينا محمد... وقد اتفق اختتام كتابة هذا الكتاب اللطيف... الاول منهم الى الآخر غداة يوم الثلاثاء التاسع من شهر المبارك شعبان من شهور سنة ثمان وخمسين وستمائة فى بلدة سمرقند وكتبه... محمد بن على بن مسعود عرف بلطيف [غير مقرؤ] اصلح اللّه شأنه...

(169) Bu, bu şekilde eski türkçe bir kayıttır.

yanlışları, tashîfleri var, sonraki nüshalar daha sıhhatli görülmüştür. Onların asılları daha eski başka nüshalar olmalıdır.

2- Tebsıratü'l-Edille, III. Ahmed, 1866 no'da kayıtlı (25 b-245 a) yaprakları arasında olan 27 satırlı 13,5x24 ebatlı 653 hicrî (1255 M.) tarihinde, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr ve Necm el-Maî (el-Mağî) lakabı ile bilinen biri tarafından yazılmıştır. 25-a sayfasında 21 beyitlik bir şiir bulunur. Bu şiir bazı nüshalarda da vardır. Tebsırayı över. Matbu'da bu sayfa farkı gösterilmiştir. (b-2a)

الأخير: (٢٤٥ — a) الى سبيل الرشاد. وصلى اللّه على محمد وآله الطيبين الطاهرين وسلم تسليما كثيرا.. اسلم الفراغ بعون اللّه... محمد بن احمد أبى بكر (؟) الملقب بنجم حد الالمعى فى ثلاث وخمسين وستمائة.

Bu yazmaya ( أ ) harfi ile işaret ettik.

3- Tebsıratü'l-Edille, Laleli Kütüphanesi 2162 no'da kayıtlı, 360 yaprak, 23 satır 13x20,5 ebatlı yazma olup 654 H. (1256 M.) tarihinde yazılmıştır. (1-a) Birinci sayfada şu kayıtlar bulunmaktadır.

كتاب تبصرة الأدلة الذى صنفه الشيخ التحرير ابو المعين النسفى...

Bu yazmanın baş sayfasındaki kayıtlar :

Muid Halil b. Süleyman buna malik olmakla mutlu olmuştur. Sonra Allaha en çok muhtaç olan Taşköprîzade olarak ün salan Halil oğlu Mustafa oğlu Ahmed'in mülkiyetine Konstantiniye beldesinde 928 H. yılında intikal etmiştir. 906 hicrî ortalarında Sakıf (?) b. Ahmet Semerkandi Hanefi'ye intikal etmiştir.

Sultan Mustafa Elyehi'nin Daru'l-Hadisinde müderris olan Hacı Muhammed Emin Seri'ye intikal etmiştir. Bazı satırlar arasında açıklamalar vardır. Baş tarafında sonradan fihrist yapılmıştır. Bu yazmanın başı ve sonu tam aynı yazı ve aynı kağıt ise de şu yapraklar orada yenidir. 83, 235, 236, 273, 278, 291, 292, 299, 300, 307, 308.

Matbu'da bu sayfa farkı gösterilmiştir. (-b-1)

الأخير: (٣٥٩ — b) الى سبيل الرشاد. تمت قراءته فى سنة ٦٥٤ه.
(٣٩٠ — a) قال الشيخ الإمام الجليل عمر بن محمد المقرى ابوه النسفى بعث من سَمَر قَنْد الى بخارى حين فرغ الشيخ الإمام الأجل ابو المعين عن تصنيف هذا الكتاب، هذه الابيات:

Burada 20 beyitlik bir şiir vardır. Bu nüshaya ara sıra müracaat ettik. İşareti (ل) dır.

## TEBSIRATÜ'L-EDİLLE'NİN YAZMALARI

İstanbul kütüphanelerinde Tebsıratü'l-Edille'nin on sekiz tane yazmasını tespit etmiş bulunuyoruz. İstanbul'un içinde ve dışında başkalarının da bulunması ve ortaya çıkması mümkündür. Kütüphaneler tam ilmi bir tasniften geçmediği gibi, Anadolu'da henüz kütüphanelere intikal etmemiş kitaplar bulunabilmektedir. Bunun sebebi de Anadolu köylerinde Osmanlı döneminde kurulu medreseler bulunmaktaydı. Bu medreselerde alınan diplomalar, icazetler T.C. Milli Eğitim Bakanlığı Talim-Terbiye Başkanlığınca Yüksek Tahsil sayılmaktadır [168]. Tespit ettiğimiz bu yazmalardan en eski olanlarını esas aldığımız gibi yenilerden de esas alarak yeniler ile eskiler arasında bir karşılaştırmaya da imkân vermeye çalıştık. Pek ender de olsa, bazı kelimelerde, elimiz değdikçe diğer nüshalara da göz attık. Bazı nüshaların asıl sayfalarında bir kısmı bazan baştan ve sondan, bazan yalnız baştan ve bazan da yalnız sondan ve bazan yalnız da ortadan ve değişik yerlerden kayıplar ve eksikler vuku bulmuş ve bunlar son zamanlarda yani belki de on ikinci hicrî asırdan eski ve tam nüshalardan faydalanılarak tamamlanmışlardır. Bunun 1762 Milâdîde vefat eden Sadrazam Koca Ragıp Paşanın devrine rastladığını hatırlamak lazım. Ragıp Paşa ilme çok önem vermiş ve birçok eski eserlerin tekrar tekrar yaldızlı olarak yeniden yazılmaları dönemini açmış sayılmalıdır. Gördüğümüz ve tespit ettiğimiz yazmaları kısaca tanıtmak gerekmektedir.

1. Tebsıratü'l-Edille, Carullah Kütüphanesi 1128 no da kayıtlı, 329 yaprak, 23 satır 13,5x22,5 ebadında olup 571 hicrî (1175 M.) yılında yazılmıştır. Buna ( ج ) harfi ile işaret ettik. Baş tarafında kitabın hattı ile fihristi bulunmaktadır. Birinci sayfasında (1-a).

كتاب تبصرة الأدلة للنسفى فى أصول الدين. ملكه من فضل اللّه محمد بن العلالى..

Matbu'da bu sayfa -b-1 nüsha farkı gösterilmiştir.

آخر الكتاب: (٣٢٩ — a) الى سبيل الرشاد تم الكتاب فى الأصول... وقع الفراغ من كتابته سنة احدى وسبعين وخمسمائة لهجرة سيدنا محمد خاتم النبيين صلى اللّه عليه...

Kitabın yazarı Ramazan b. Yusuf b. Muhammed b. Yusuf b. Ahmed b. Fadl Hanefî Şeybanî. Bu nüsha elimizde en eski nüsha olduğu halde

(168) H. Atay, Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi. 110, İstanbul 1983

Kuran getirdiği hükümlerin ve ilkelerin diğer kısmında, otoriteye yani yalnız vahye ve Allah'ın sözü olduğuna dayanmaktadır. İhlas suresindeki ilkeler, Allah'ın varlığına, birliğine dair olduğu halde, bir tahlile ve felsefî ilkeye dayandırılmamıştır. Doğrudan önermeler ve postulat şeklinde bildirilmişlerdir. Kuran'a inanmayan onlara inanmayabilir. Ama "Yerde ve göklerde Allah'tan başka tanrı olsaydı, ikisi de yok olup giderdi," âyetine inanmayan bir kimse, Allah'ın bu âyette bildirdiği Allah'ın birliğine inanması zorunludur. Çünkü bu âyet aklî delile dayanıyor ve aklî delili ortaya koyuyor, onu insanoğluna hatırlatıyor.

Kuran'da namaza, oruca, zekâta, abdest almaya vesaireye dair hükümler, yalnız Kuran'a inanan kimseye göre gereklidir. Çünkü Kuran Allah'ın sözüdür ve Allah'ın sözü bizâtihi delildir. İşte buna naklî veya semi' delil denir. Hz Muhammedin (s.a.) sözleri de naklî delil sayılır ve onun peygamberlik otoritesine dayanır. Bunlarda aklî delil değil, hikmet ve felsefe yani fayda ve zarar aranır.

Tebsıra'yı daha fazla tahlile tabi tutarak sözü uzatmak istemiyoruz. Aslında Tebsıra'nın kendisini okumak en çıkar yoldur.

Şimdi Tebsıra'nın neşre hazırlanması için esas aldığımız yazmaları tanıtmamız gerekmektedir. Metin neşirlerinde tutulan teknik bir yoldur bu...

İki tanrının anlaşmazlıklarının mümkün olmasının yeterli olduğunu söyleyenlerin sözlerini yukarıda zikrettiğimiz gibi, Koca Ragıp Paşa da iki tanrının anlaşmazlıklarının imkânını anlaşamayacaklarının delili olmakta yeterli olduğunu nakletmiştir.

Temanü' (Engelleşme) delili hakkında kelâmcıların tenkit ve açıklamasına ışık tutmaya çalıştık. Konu iki yönden çok önemlidir. Birincisi, Allah'ın birliğini ortaya koyması ve en güvenilir delil sayılmasıdır. Bu, Kuran'ın gelişinin asıl amacını teşkil eder. Baştan sona Kuran Allah'ın birliği ve ondan başka Allah olmadığı meselesini her türlü anlayışa ve her durumda ve her insana değişik misal ve ifade ile anlatmaktadır. Kelâm bilginleri bu hususta ittifak halindedirler. Ancak, sahip oldukları ve daha önce kabul ettikleri ilkelere göre temanü' delilini açıklamaları, birbirinin daha önceki esaslarına karşı olduğu için, birbirini tenkit etmişlerdir. Bunu göstermek için bu delilin açıklanmalarında ve verilen cevaplarda, kaçınmağa dikkat etmekle beraber, tekrardan kurtulamadık. Ancak bu tekrarların da kendilerine göre bir yönü bulunmasına dikkat ederek, konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmaya çalıştık. Aslında Allah'ın birliğinin delili yalnız temanü' değildir. Allah'ın birliğinin delilleri ve temanü' başlı başına bir konu olarak işlenmelidir.

İkinci önemli nokta, Kuran-ı Kerîm'in getirdiği ve zikrettiği hükümlerin hepsi sırf otoriteye dayanmamaktadır. Yani akla, insanın bilgi verilerine dayanmayan, sırf nakle dayanan hükümler ve ilkeler olmadığını bilmek gerekmektedir. Kelâmcılar arasındaki tartışmaların, akla hitap edip etmeme ve felsefî-mantıkî düşünceyi hiçe sayıp saymama üzerinde olduğunu da görmüş olduk.

Bu hususta benim de söylemek istediğim şudur : Kuran-ı Kerîm getirdiği hüküm ve ilkelerde iki yöntem tatbik etmektedir. Bunlardan biri, getirdiği hükmü akıl ilkelerine ve insanın çeşitli yollarla elde ettiği ilim verilerine göre anlatmaktadır. Bunun için sık sık insanı aklî ilkelere ve kendi bilgi verilerine göre düşünmeye çağırmakta ve düşünmediği zaman onu dört ayaklı hayvandan aşağı görmektedir. Meselâ Allah'ın varlığı, birliği, kudreti ve ilmi ile ilgili hükümler, ahiretin varlığına dair deliller, Hz Muhammedin peygamberliğine ait hükümler ve deliller hep istidlâle, aklen hüküm çıkarmaya dayanmaktadır. İçki ve kumar yasağı, delile ve delil göstermeğe, tahlile dayanmaktadır. Usul-ı-fıkh âlimleri yani İslâm Hukuk filozofları Kuran'ın getirdiği hükümlerdeki sebeplere dayanarak, başka hüküm çıkarmaları da hükümlerdeki aklî dayanağı bilmekle olmaktadır.

malüle, sebepten müsebbebe yapılan istidlâle burhanı limmî ve malülden illete (nedenliden nedene) olan istidlâle de burhan-ı innî denir [166]. Ateşin varlığından dumanın varlığına olan istidlâl, burhan-ı limmîdir, çünkü ateş dumanın sebebidir. Dumanın varlığından ateşin varlığına olan istidlâl ise, burhan-ı innîdir. Allah'ın varlığından, kâinatın varlığını ispat etmek burhan-ı limmî olup filozofların yoludur. Kâinatın varlığından Allah'ın varlığını ispat etmek burhan-ı innîdir ve kelâmcıların yoludur. Fahreddin Razîden sonraki kelâmcılar, her iki metodu da kullanmışlardır. Hem limmîyi ve hem innîyi imkân ve hudûs delilleri olarak yirminci asrın büyük kelâmcılarından saydığım Mustafa Sabri (Şeyhül İslam) Temanü' deliline temas etmekle Muhammed Abduhun Tevhid Risalesindeki açıklamasını yeterli bulmamaktadır.

"İki tanrı bulunmuş olsa, her biri diğerinin isteğinin zıddını isteyebilir. Bu durumda aralarında anlaşmazlık çıkar ve tartışma başlar. Çünkü tanrılık fikir hürriyetsizliği ile bağdaşmaz. İki tanrı bulunsa ihtilaf ederlerdi, demeyiz. Zira ihtilaf etmeleri gerekmediği gibi ittifak etmeleri de gerekmez diye bize itiraz edilmesin. Biz sözümüzü ihtilaf etmelerinin mümkün olabileceği üzerine bina ederiz. Delili, başından sonuna kadar imkân üzerine bina etmek, bu delilde dikkat edilmesi gereken en önemli bir noktadır.

Anlaşmazlıkları mümkün olursa, ikisinin veya ikisinden birinin, isteğini icra etmekten âciz olması imkânı veya ihtimali kaçınılmaz olur. Tanrının isteğini icra etmekten âciz olması ihtimali, her türlü eksikliklerden uzak bulunan tanrılığına zıt ve muhaldir. Bu aczinin gerçekleşmiş ve vuku bulmuş olması gibi müstahildir. Allah'ın birliğini iki tanrıdan birinin gerçekleşen anlaşmazlıklarına dayanan âciz olmanın lüzumuna dayandırmaya muhtaç değildir ki, Muhammed Abduh öyle sanmıştır. Çünkü iki tanrı arasında ihtilafın vukuu zorunlu değildir. Ne var ki anlaşmazlıklarının mümkün olması zorunludur. Zira ikisi de müstakil tanrıdır. Âciz düşmenin mümkün olması, tanrılığa çelişki teşkil etmesi için kâfidir. Muhammed Abduh, iki tanrı arasında anlaşmazlığın muhakkak (gerçekleşmiş) olduğunu veya anlaşmazlığın mümkün olmasını ikinci tanrının imkânsızlığı gerektireceğinin yeterli olmayacağını sanmıştır. Temanü' delilini anlaşmazlığın gerçekleşmesi üzerine kurmak ile anlaşmazlığını imkânı üzerine kurmak arasındaki fark kelâmla ilgilenmeyen kimselere gizli kalan kelâm ilminin inceliklerindendir [167].

(166) Mustafa Sabri (1869-1954)/1919-1920 Şeyhü'l-İslam, Mevkifü'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Alem min Rabbil Alemin ve İbadihi'l-Mürselin, 3/83, Hamiş de dahil, 1/134 Mısır 1369 H./1950 M.

(167) Sefînetü'r-Ragıp,24

söylerken delil ileri sürüyor ve istidlâl yaparak aklı kullandırarak anlatıyor. Ne var ki delilin basit bir ifade ile anlatılması onun derinliğine tartışılmasına ve felsefesinin yapılmasına mani teşkil etmez.

Ancak iki hususu ortaya koyarak meseleyi açıklığa kavuşturmak gerekiyor. Önce âyet kâinatın yaratanı olduğunu amaçlamıyor. Bu illiyet nazariyesini ilgilendiriyor. İkinci husus, kâinatın düzeninden Allah'ın birliğine gidiyor. Düzen birlikten ve düzenleyenin bir olmasından doğar. İşte burada şöyle bir saptama insanın aklına geliyor : Kâinatın bu düzeni tek bir düzenleyeni gerektirmez; birkaç düzenleyen olabilir. İşte birkaç düzenleyen olabilir fikri, Kuran'a inanan bir kimsenin ihtimal vermeyeceği bir yöndür. Çünkü Kuran'ın otoritesine inanmıştır. Bu ihtimal onun aklına gelmez ve Allah'ın birliğini kabul eder. Fakat halk dediğimiz insanlar bile, bir âile birliği içinde yaşıyorlar. Ayrıca toplumların, aşîretlerin ve devletlerin hep bir başkanı olduğunu görüyor ve biliyorlar. İşte Kuran'ın da ilk anda anlaşılmasını kolaylaştıracak insanın görgüsü ve tecrübesi ile elde ettiği bilgiye de hitap ederek, onu delil getirmesi hatabî ve sırf otoriteye dayanan bir delil olduğu iddiasını çürütmüş olur. Bundan sonra görgü ve tecrübe delilinin kesinlik derecesi tartışılabilir. Şüphesiz halk kâinatı bir bütün olarak kavrayamaz; ona böyle evrensel bir delili anlatmak için, felsefe okuması ve hatta filozof olması gerekir. Halkın anladığı bir kavram ve delil olması da felsefî olamayacağını iddiaya götürmez.

Zannî önermelere gelince, sanıya dayanan ve tahmin edilen önermeler ki, zıddını düşünmek imkânı varken bir şeyi tercih etmektir (162).

Zannî olan, birçok ihtimalden gelişi güzel ve sağlam hiç bir delile dayanmadan birini seçmektir. Eğer birkaç ihtimalden hiçbiri seçilmezse ve biri tercih edilmezse o şüphe olur. Kuran'ı Kerîm zannın gerçekten yana bir şey ifade etmediğini açıklamıştır (163). Kuran böylece zanna değer vermemekle ona dayanmadığını belirtmiş oluyor.

Burhan kelimesi Kuranda da geçmektedir. Kuran, burhanı kesin delil anlamında kullanılıyor (164).

Burhan, öncülleri kesin bilgilerden (yakiniyattan) yapılan bir kıyas olup kesin bilgi elde etmekte kullanılır (165). Burhan iki çeşittir. İlletten

---

(162) Necm 53/28, Yunus 10/36, En'âm 6/148
(163) Enbiyâ, 21/24
(164) Klasik Mantık 187, Tarifat 64
(165) Tarifat 64 : Eyyub b. Musa Ebu'l-Beka (1094 H./1683 M.) Külliyat, 101 Bulak 1253

mekten aciz kalmasıdır. İbare ile (sözlük anlamı) olan delil de göklerin ve yerin görülen nizamdan çıkıp bozulmasıdır (157).

Hatabî ve burhanî terimlerini burada açıklamak istiyorum. Çünkü bu terimler burada geçiyor. İnsanın zihninde tazeliğini koruyor ve hemen açıklanmasında konunun anlaşılması bu terimlerin anlaşılmasına bağlanmıştır.

Bu terimler mantık terimidir. Mantıkta bunların tanımlarını ve kullanışlarına göz atmak gerekir.

Hatabî delil, makbûl (çoğulu makbûlât) veya zannî önermelerden yapılan kıyas yani delildir (158). Makbûl önerme, inanılan kimsenin sözüdür. Sözü söyleyenin otorite, güvenilir, salahiyetli olduğuna inanılarak kabul edilen söz, hükümdür (159). Bu şu demektir ki, söylenen sözün bir delile dayanması söz konusu değildir. Yalnız o sözü söyleyen kaynağa bakılır. Delil, kaynağın kendisidir, yoksa sözün içerdiği anlam ve delil göz önüne alınmaz. Sözü söyleyen kaynak vahiy (semavî) olabilir, kerâmetine inanılan bir kimse olabilir, ilmine güvenilen kimse olabilir, Peygamber olabilir (160). Sözün kabul görmesi sadece bu gibi kaynakların sözleri olmasındandır. Bunun için düşünmeden taşınmadan bu kaynakların kabul edilen sözlerine makbûlât denmiştir. İşte bu gibi sözlerden getirilen delile mantıkça hatabî delil denir.

Şimdi bu anlamı âyeti kerimeye tatbik edelim. Âyette deniyor ki :

"Gökte ve yerde Allah'tan başka tanrılar olsaydı, yer ve gökte düzen bozulur giderdi" (161)

Bu âyetin sözlük anlamı, Allah'tan başka tanrı olsa yer ve gök harap olup giderdi. Yer gök sağlam, yerli yerinde olduğu için Allah'tan başka tanrı yoktur ve Allah birdir. Kuran'a Allah'ın sözü olarak inanan kimse başka hiç bir düşünceye gitmeden, madem Allah öyle dedi, bu doğrudur. Kâinatın düzgün yerli yerinde bulunması Allah'ın bir olduğunu gösterir.

Bize göre bu âyete, hatabî delil, yani sırf söyleyenin otoritesine dayanan anlamda bir delil demek yanlıştır. Otorite (Allah) bu sözü

---

(157) Seyyid Şerif, Tarifat 134, Beyrut 1985, Prof. Dr. Necati Öner, Klasik Mantık, 188 Ankara, 1982
(158) Tarifat, 289; Klasik Mantık, 187
(159) Tarifat, 289
(160) Enbiyâ, 21/22
(161) Tarifat, 187; Necati Öner, Klasik Mantık 187

Temanü' delilinin Mâturîdî ve Eşarî tarafından Allah'ın birliğine kesin delil olarak kullanıldığı gibi [154] Cüveynî ve Ebu'l-Muîn Nesefî de temanü' delilini aklî kesinlikte bir delil olarak gördükleri ve bu hususta Mutezileye sert cevaplar verdiklerini yukarıda zikrettik. Taftazanî'ye çağdaşı Abdullatif Kirmanî hücum ediyor. Bu hususta Taftazanî'nin öğrencisi Hükemauddin Muhammed Buharî Hanefî ona cevap veriyor. Bunun özeti şudur :

Allah'ın varlığının ve birliğinin delilleri insanların anlayışlarına göre değişir. Allah'ın birliğine inanmak hem halka ve hem düşünürlere şâmildir. Halk kesin olan burhanî ve aklî delilleri kavrayamaz. Onların anlayabilecekleri hitabî ve genel deliller gerekir.

Kuran-ı Kerîm ancak âlimlerin anlayabilecekleri kesin aklî delillere işâret yoluyla şamil olduğu gibi halkın anlayabileceğine göre manayı sözlük manasıyla anlatmış olur. Böylece Kuran, hem burhanî ve hem hatabî delili bir arada ifade etmiş bulunur. Şimdi âyette hatabî olan delil anlayışı şudur : Tanrılar çok olduğu zaman yer ve göklerin görülen nizamının bozulmasının gerekmesidir. Açıktır ki burada tanrıların ihtilaf etmesi, aklen zorunlu değildir; anlaşma imkânları vardır. O halde yerin ve göklerin düzeninin bozulmasının gereği gelenekseldir. Fahrettin Razî de buna işâret ederek, Yüce Allah burada mümkün olanı görünüşte vuku bulmuş olarak anlattı [155] der.

Yukarıda Allah'ın birliğini anlatan temanü' delilinin felsefî ve aklî metafizikî kesin bir delil olduğunu Cüveynî ve Nesefî'de tekrar tekrar açıkladık. Ancak burada da hatabî karşılığında bürhanî ve kesin delil olduğunu nasıl anlatıldığını nakletmek istiyorum ki, yukarıda anlatılanların kesin delil oluşunun anlatılmış olması daha kolay ortaya çıksın. Âyetin kesin delil oluşuna işâret edilmesi, kelâmcıların ittifak ettiği bir husustur. Bu güç yetirilebilecek bir şeyin iki güçlü (kâdir) tarafından oluşmasını ya da ikisinin de âciz kalmasını yahut ikisinden birinin âciz kalmasını gerektirmiş olmasıdır. Yukarıda açıklanmıştır. Böylece Temanü' delili hem hatabî ve hem burhanî olduğu ortaya çıkar [156]. Arada bir olumsuzluk olmaz. Çünkü işâret yolu ile olan delil güç yetirilen bir oluşun iki güçlü tarafından meydana getirilmesi ve tanrı tasarlanan iki tanrının her ikisi veya ikisinden birinin o işi meydan getir-

---

(154) Ebû Mansur Maturîdî Mutezileye de cevap veriyor. Kitabü't-Tevhid 90, Eşarî ise yalnız aklî açıklamayla yetiniyor. Kitabu'l-Luma 20.

(155) Koca Ragıp Paşa (1111-1177 H./1699-1763 M.) Sefînetü'r-Ragıp 23, Bulak, 1255 H. Fahrettin Razî Mefatihü'l-Gayb 6/134 İstanbul, Matbaai Amira.

(156) Sefînetü'r-Ragıb,23

onu tevhidin aleyhinde olanlara karşı kullanmak üzere öğretmesi ise saçmalık olur. Allah'ı kim böyle nitelerse hemen anında onu inkâr etmiş sayılır. Sonra bu naklî (semi') delilleri de hükümsüz kılmak olur. Çünkü cahil ve sefih olunca gücü yettiği hususta da âciz olduğu söylenebilir (149).

Bu durumda Allah'ın birliğine, ona akılen delil bulunmuyorsa naklen de delil yok demektir. Bu mülhidin kastı tevhidi çürütmek, iptal etmek, peygamberlere inancı bozmak ve şeriatın tümünü kaldırmak ve dinin temelini kökünden yıkmak olabilir. Eğer böyle olmasaydı tevhidin iptaline götüren mezhebinin çürük olduğu ortaya çıkınca mezhebini terkedip ehli hakkın mezhebine uyardı (150).

Nesefî de bir mezhepci ve kelâmcı olarak Ebû Haşim Cübbâî'yi bu kadar sert bir şekilde itham etmesi, Ebû Haşim'in gerçek sözlerinin ne olduğunu bilmek ihtiyacını gösterir. Oysa Mutezile de temanü' (engelleşme) delilinin Ehli Sünnet esasına göre güçlü bir delil sayılmayacağını ileri sürer. Çünkü iki tanrıdan biri diğerini engellerse, engellenmiş olacağı için güçlü olmaktan çıkar ve i..isi de güçlü olmazsa aralarında engelleşme olmaz. Çünkü engelleşme iki güçlü arasında vuku bulur. Aynı şekilde bir işi meydana getirmekte âciz kalırlarsa ikisi de güçlü olmamış ve böylece engelleşme gerçekleşmemiş olur (151).

İşte bu tartışmalar temanü' delilinin kelâm okulları arasında ne kadar önemli olduğunu gösteriyor (152).

Biz burada Allah'ın birliğini enine boyuna incelemeyi düşünmüyoruz. Sadece Kuran'da zikredilen aklî delillerin kelâmcılar arasında nasıl anlaşıldığını ortaya koymaya çalışıyoruz.

İlk kelâm okullarından sonrakilere kadar cereyan eden tartışmalarda, felsefî düşüncenin nasıl şekillendiğini ve nasıl çalıştığını görmek imkanını elde ediyoruz. Buna sonraki kelâmcılardan Saduddin Mesut Taftazanî'nin (Ö. 792 H./1389 M.)de temanü' (engelleşme) deliline kesin delil olarak değil, iknaî ve geleneğe (âdet) göre cereyan eden bir delil olduğunu (153) ifade etmesi önemli tartışmalara sebep olmuştur.

(149) Tebsıra, 1/116
(150) age, 1/117
(151) Ali Abdülfettah Mağribî, İmamı Ehlüssünne ve 'l-Cemaa, Ebû Mansur Maturîdî 153. (Kadı Abdülcebbarın Muğnisinden 4/267-344)
(152) age, 153
(153) Taftazanî, Şerhü'l-Akâid, 20, 1317, Der saadet. İdadiye okulları için yapılan baskı.

Allah'ın isteği geçerli olmamıştır. Böyle iken Allahlığı gene bakidir. Mutezile ilzamdan kurtulmak için, zayıf kurnazlıklara başvurmuşlardır, fakat başarı gösteremeyince Allah'ın birliğini Allah'ın öğrettiği bu yollarla ispat etmekten âciz kaldılar ve güvenilmeyen, faydası olmayan bir takım zayıf metodlara sarıldılar (147).

Mutezile'nin ileri sürdüğü delil şudur : Kâinatın iki yaratanı olsa ve her biri kendiliklerinden güçlü olsalar, her biri de diğerinin güç yetirdiğine güç yetirir. Bu şuna götürür. Birincinin yaptığını öteki bırakır, yapmaz, böylece bir şey bir anda hem yapılmış ve hem yapılmamış (terkedilmiş-bırakılmış) ve hem de mevcud ve madum (var ve yok) olur. Bu imkânsızdır. İki tanrının varlığı buna (imkânsıza) götürür. İmkânsıza götüren de imkânsız olacağından iki tanrının varlığı imkânsızdır.

Nesefî'nin bu istidlâle itirazı şudur : Tanrılardan biri onu var ederse o var olmuştur, artık başkasının bırakması veya yapmaktan çekinmesi ile yok sayılamaz ve yokluğu ona âit olmaz.

Meselâ bir tahtayı bir yerden başka bir yere taşımaya gücü olan iki kişiden biri, onu götürmüş olsa, o tahta götürülmüş olur ve ilk yerinde kalmaz. Burada da durum aynıdır (148).

Mutezile'nin başkanlığı Ebû Haşim'e geçince, Allah'ın birliğini kendi bozuk esaslarına göre aklî delillerle ispat edemeyeceğini ve öncekilerin şaşkınlığını gördü ve Allah'ın birliğine aklî delil olmadığını sandı ve yaratanın bir olduğunu akıl ile değil nakil (semi') yoluyla biliriz; eğer akla kalırsa kâinatın iki yaratanı olabileceğinin kabul edilebileceğini söyledi ve temanü' deliline itiraz etmekle meşgul oldu.

Ebû Haşim'e verilecek cevap şudur : Senin bu itirazın insanları tevhide çağırmak üzere gönderdiği elçisine öğrettiği şeyde Allah'ı hataya düşürmektir. Zira Allah'ın öğrettiği delilin bozuk olduğunu ve aklî delil olmasına itiraz edildiğini, aklın tevhide delil olmadığına, güçsüzlükte ve aczde tanrılığın kalkacağına delil bulunmadığını bilmediğini söylemektir. Böylece Allah'ın Kuran'da tevhid delillerini ve kendisinden başka tanrı olmadığını ispatlaması ve onları elçisine öğretmesi bozuk ve itiraz edilebilir olması demek olur. Bunları Allah'a caiz gören Onu bilmezliğe ve saçmalığa nisbet etmiş olur. Bu delilin bozuk olduğunu bilmezse cahil duruma düşer. Eğer delilin yetersiz ve çürük olduğunu bildiği halde

(147) age, 1/114
(148) age, 1/114

1) "Allah sana bir sıkıntı verirse, onu kendisinden başkası gideremez. Eğer sana bir hayır verirse, onu da kimse engelleyemez. Çünkü O, herşeye gücü yetendir ve kullarının üstünde her türlü tasarrufa sahiptir" (141)

Burada "onu da kimse engelleyemez" cümlesi Kuran'da zikredilmemiştir. Âyetin başında zikredilen ile yetinilmiş ve ifadenin kısalığı için (ihtisar) bu cümle tekrarlanmamıştır. Bunun bir benzeri de "İffetlerini koruyan erkekler ve (iffetlerini) koruyan kadınlar" (142) âyetinde bulunmaktadır (143).

2) "Şimdi bana söyleyin : Allah bana bir zarar vermek isterse, Allah'tan başka yakardıklarınız onun verdiği zararı giderebilir mi? Yahut bana bir iyilik dilerse, onlar onun bu iyiliğini önleyebilir mi? Allah bana yeter" (144)

3) "De ki : Söyleyin bakalım! Allah işitmenizi ve gözlerinizi alsa, kalplerinizi mühürlese Allah'tan başka bunları size geri verecek tanrı kimdir?" (145)

Kuran-ı Kerim Allah'ın bu nimetleri alması halinde, bunları başkasının geri getirebilecek gücü olmamasını, Allah'ın tek olduğuna ve bunlara gücü yetmeyenin tanrı olamayacağına delil saymıştır (146).

Ancak bu delâlet, Mutezile'nin esaslarına göre doğru olmamaktadır. Diyorlar ki, Allah her inkârcıdan inanmasını istemiş ve inkârcı da kendiliğinden inanmamayı istemiştir. İnkârcının isteği geçerli olmuş ve

(141) Enâm, 6/17-18, Yunus, 107
(142) Ahzâb, 33/35
(143) Tebsıra, 108. Nesefî'nin burada zikretmiş olduğu (ihtisar) iktifa metoduna ben tekabüliyet metodu diyorum. Burada felsefe ve mantıkdaki tekabüliyet gibi bir tekabüliyet kastetmiyorum. Kadın ve erkekten birine kendi fizyonomi ve biyoloji farklarının dışında birine verilen bir hüküm ötekine de aittir. Bu kadın ve erkek karşılıklı iki cins varlık olarak kabul edildiklerine göredir. Bu şu demektir : Kuran bir şeyi zikrediyor, onun karşıtını zikretmiyor. Bu zikredilenin hükmü, karşıtına da aittir. Bunu iyi işlemek ve geliştirmek gerekir. Yalnız bir kaç misal ile şimdilik kısa bir açıklama yapmak istiyorum. Cennette erkeklere huriler verileceği işleniyor, kadınlar zikredilmiyor. Tekabüliyet esasına göre erkeklere verilen nimetler zikredilmiş kadınlar da benzeri nimetlere sahip olacaklardır. Kadın unutur diye iki kadın mali işlerde bir şahit kabul edilmiş, unutması olmayan kadın bu hükmün dışında tutulmuş, unutan erkek ise bu hükmün içine sokulmuştur. Yani iki erkek bir şahit sayılır. Erkeklere olan bütün emir ve yasaklar kadınlar zikredilmediği halde onlara da şamildir. Bazan kadın ve erkeğin aynı hükümde birleştiklerini zikreden âyetler bunlara delil sayılır. Teferuat ayrıca işlenmelidir.
(144) Zümer, 39/38
(145) En'âm, 6/46
(146) Tebsıra, 1/113

Kâinatın iki yaratanı varsa, irade hususunda ikisinin arasında ihtilafın oluşunu var sayalım. Bunlardan biri, bir kimsede hayatı var etmek istiyor; öteki ölümü yaratmak istiyor. Hareket ile durgunluk, ak ile kara gibi bütün zıtların türlerinin biraraya gelmesi de böyledir.

Bu durumda ikisinin de isteği olursa, bir kimse bir anda hem sağ ve hem ölü, hem hareketli ve hem durgun, hem ak, hem kara olacaktır. Bu ise imkânsızdır.

Yahut da ikisinin de isteği olmayacaktır. O takdirde bu kimse ne sağ ve ne ölü, ne hareketli ve ne de durgun olacak.

Böylece her biri diğerini engellediği için hiç birinin isteği olamayacağı için âciz ve güçsüz olacaklardır. Böylece her ikisinin de tanrılığı batıl olur, ortadan kalkar [138].

Veya ikisinden birinin isteği yerine gelir ve örtekinin ki gelmez. İsteği yerine gelen tanrı olur, isteği yerine gelmeyenin tanrılığı batıl olur.

İşte buna Temanü' (engelleşme delili) denir. Kelâmcılar bunu Kuran'dan almışlardır. "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar olsaydı yer ve gökde düzen bozulur giderdi " [139] "Biri diğerine galebe ederdi" [140]

Nesefî Kuran'ın Allah'ın birliğini kudrete dayanarak isbat ettiğini, kudretli olanın tanrı olabileceğini, âciz ve güçsüz olanın tanrı olamayacağını ifade eden âyetlerden bunları zikrediyor ve bu âyetlerin anlamlarından hareket ederek sevkedildikleri amacı ortaya koyması, yaptığı istidlâlin değerini gösteriyor. Yani tanrılık kudretle ispatlanıyor. Böylece kudret tanrılığın özdeşlik ve belirleyici niteliklerinden en önemlisi oluyor. Bu nitelik, doğrudan doğruya yaratma ile ortaya çıktığı için, kavranılması ve müşâhede edilmesi daha açıktır. Kudretin gerektiği kadar ve o anda tecelli edebilmesi, şüphesiz ilme dayanır. Ancak insanlar ilmin varlığını kudretin tezahürü ile kolay kavrayabildikleri halde Tanrı'nın ilmi olduğunu anlamak ve kavramak felsefî bir düşünceye ve istidlâle ihtiyaç gösterir.

Kuran'ın Allah'ın Allahlığını ispat eden kudret niteliğinin anlatış tarzı ve üslubunu ortaya koyan ayetler:

---

(138) age, 1/112
(139) Enbiya, 21/22
(140) Mü'minûn, 23/91, Tebsıra, 1/113

orada durgunluğunu yaratma gücü kalmamıştır. Buna rağmen bu onun kendisini âciz bırakmış sayılmayacağı gibi saçma ve imkânsız da sayılmaz. İki tanrı da böyledir [135]. Buna cevaben Nesefî :

Ancak biz deriz ki : Bir yerde başkasının bir şeyi yapmasından dolayı onun zıddını o şeyde yapma gücü kalmayan kimse, kendisinin onu yapma gücünden alıkonmasından ötürü âciz duruma düşer. Zira bu, arkadaşını aynı şeyde tasarrufta bulunmaktan alıkoyan bir iştir. Başkasını güçsüz bırakmak, iki şekilde olur. Birincisi; bir şeyde onun işlem yapacak gücünü engellemek, ikincisi; arkadaşının yapacağının tam zıddını o şeyde yapmaktır ki, böylece o şeyi onu işlem yapabileceği bir şey olmaktan çıkarır.

Ne var ki bir şeyde ardından zıddını da yapabileceği bir işlemde bulunan âciz sayılamaz. İki zıddı biraraya getirme imkânsızlığından dolayı gücü gitse bile, madem ki kendi hürriyet ve gücü ile aynı şeyde ardarda bir şeyin zıddını yapabilecekse, bu onun gücünün üstünlüğünün ve isteğinin geçerliliğinin delili olur [136].

İşte bu iki açıklama Mutezile'nin esaslarına göre doğru sayılmamaktadır.

Hayvan seçeneği ile bir hareket meydana getirmişse, Allah onu var olmadan önce biliyor ve onu var etmeye de gücü yetiyor, ama hayvan onu Mutezile'nin esaslarına göre var etmişse ve onu yalnız yapmışsa Allah'ın ona dair gücü zâil olur. Aynı şekilde Allah bir hayvanın bir uzvunda bir hareket var etmeye güçlü olur. Ancak hayvan o uzuvda durgunluğu (sükunu) meydana getirmişse Allah'ın orada hareket var etme gücü kalmaz. Buna rağmen başkası Allah'ı âciz bıraktığı halde, Allahlığı kalkmaz, zâil olmaz. Aynı şekilde iki kadîmden biri arkadaşını âciz ve güçsüz duruma düşürse, onun tanrılığı ve rablığı kalmaz. Bu ancak bizim esaslarımıza göre yürür [137]. Yani âciz olanın tanrılığı kalkar. Bu delil, Allah'ın kudretiyle ilgili açıklamadır.

Allah'ın iradesiyle ilgili açıklamaya geçen Ebu'l-Muîn Nesefî şöyle diyor :

Hak ehli (gerçekçiler) konuyu kudretten iradeye naklederek şöyle dediler :

(135) age, 1/111
(136) age, 1/111
(137) age, 1/112

olduğu halde, hiç biri onu var etmeye güç yetiremezse her ikisinin de güç yetirilebilecek bir şeye güçleri olmadığından âciz duruma düşerler. Âciz olan tanrı olamayacağına göre bu ikisi tanrı olamaz.

a- Biri o şeyi var etmeye güçlü olur ve öteki olmazsa bu tanrı olamaz.

b- İkiside aynı şeyi yaratmaya güçlü iseler, şu ortaya çıkar : Bu şeyi her biri ayrı ayrı var edebilir veya yardımlaşarak onu var ederler.

Eğer yardımlaşma ile onu var edebilirlerse, her biri de yalnız başına var edemediği için âciz ve güçsüz olacaklardır.Eğer her biri yalnız başına var etmeye güçlü olur ve biri onu var ederse diğerinin gücü onu var etmekten ya âciz kalmış olur veya hâlâ var etmeye gücü bulunur.

Ama öbürünün gücünün hâlâ bulunması imkânsızdır. Çünkü o şey bir defa varedilmiştir. İkinci defa var edilmesi, yani var olanı tekrar var etmek imkânsızdır. İmkânsız olana güç yetirilemez. Güç yetirilebilecek şeye arkadaşının onu var etmesinden dolayı güç yetirememiş ise, arkadaşı onu güçsüz ve âciz bırakmış olacağından gücü zâil olan tanrı olamaz. Güçsüz bırakılarak başkasını nüfuzu altına ve onun iradesine girmiş olur. Bu ise, Allah için imkânsızdır. Ve böylece kâinatın iki yaratanı olduğu iddiası saçma olur [133]

Bunu başka şekilde de anlatabiliriz : Bir cisim belirleyelim ve diyelim ki her ikisinden biri herhangi bir zamanda bu cisimde hareketi yaratabilir mi? İtirazcı, hayır derse, ikisini de âciz, güçsüz saymıştır. Evet derse, deriz ki, o takdirde biri o cisimde hareketi yaratsa; öteki aynı anda onda sükuneti yaratabilir mi?

Evet, derse, saçmalamış olur. Çünkü hareket ile sükunun bir yerde beraber bulunmasını kabul etmiştir. Bu çelişiktir.

Hayır derse, gücü yettiği şeyde güçsüz olduğunu söylemiş olur. İşte bu âcizlik ve güçsüzlük olup yaratan için imkânsızdır. İki yaratan kabul etmek buna götürür. Saçmalığa, imkânsızlığa götüren de saçma ve imkânsızdır [134]

Nesefî burada yapılabilecek bir itiraza şöyle cevap vermektedir : Şu ileri sürülemez : Birincisi cisimde hareketi yaratmışsa, onun bile

(133) Ebu'l-Muîn Nesefî, Tebsıratü'l-Edille, 109-110
(134) age, 1/111

lerin doğru gitmeyeceğini bildiler, bu durumda bir yol ortaya koydular ve onunla din ilmiğinden ayrıldılar ve aklen tevhide delil yoktur ve Allah'ın birliği ancak şeriatla bilinir dediler (128).

Bu hususta Kadı Ebubekir Bakıllanî'den şu ifadeyi nakletmiştir : Böylece burada Mutezileye ilk karşı çıkanın Bakıllanî olduğunu tesbit etmiş oluyoruz. Cüveynî burada Mutezileyi Ebu'l-Muîn Nesefî'de göreceğimiz gibi dinden çıkmakla itham ediyor. Kadı diyor ki : Şaşılacak şudur, bazı kimseler, Allah'ı görmede, işlerin yaratılmasında, hidayet ve delâlet konularında naklî delilleri aklen son derece incelemeye alıyorlar ve itikadın esaslarının ne olduğunu savunuyorlar. Sonra onların Allah burunlarını sürtüyor, onları başaşağı ediyor ve tevhidin aklen ispat edilemeyeceğini itiraf ediyorlar. Eğer naklî delil olmazsa, birden çok tanrının ispatını caiz görebilirdik, diyorlar (129).

Oysa bütün tevil ehli, "Göklerde ve yerde Allah'tan başka tanrılar olsaydı, ikisinin de düzeni bozulurdu" (130) âyetini Kuran'ın tartışma delillerinden saymışlardır. Bu âyetin gayesi, görünmeyenden (gayb) haber vermek ve onu mümkün görenin görüşünü bildirmek olmayıp tartışma delili olarak sevkedilmiştir (131). Ümmetin ittifakı ile bu âyet aklî delil ile tevhidi açıklamaktadır. Herhangi bir kimse Kuran'da tevhidi kavramaya götüren bir delilin olmadığını zannederse, Kuran'ın ifadesine karşı gelmiş olur. Naklî delile dayanarak rahatlamak onu yalanlamaktan başka bir şey olamaz. Allah bizi dinde bozgunculuktan ve müslümanlara karşı çıkmaya sürükleyen sapkınlıktan korusun (132)

Ebu'l-Muîn Nesefî'nin, Allah'ın bir olduğunu anlatma ve ispatlaması kelâm tartışmalarında özellikle Mutezileye karşı önemli bir konu olduğunu ortaya koyuyor. Şimdi semantik metodun sahibi olan Nesefî'yi izleyelim :

Kâinatın yaratanı sabit olduktan sonra, onun bir tane mi yoksa birden çok mu olduğu sorunu ortaya çıkıyor. Çünkü kâinatın iki yaratanı olsa ve her ikisi yok olan bir şeyin var olduğu zaman onun cevher mi yoksa araz mı olduğunu da bileceklerdir. Bu durumda her biri, onu yaratmaya güçlü olabilir ya da hiç biri onu yaratmaya güçlü olamaz, yahut biri güçlü olur, ötekisi olmaz. O şey, güç yetirilebilecek bir nesne

(128) Cüveynî, eş-Şamil, 394
(129) age, 394
(130) Enbiya, 21/22
(131) Cüveynî, eş-Şamil, age, 395
(132) age, 395

Bu, anlaşmaya güvenilmeyeceğini ifade eder ve anlaşma davası zayıflar ve düşer.

Cüveynî diyor ki, iki kadîmin arasında engelleşmenin (temanü') vuku' bulmasının mümkün olduğunu ispatladık. Bu bizim için kâfidir [126].

D- Engelleşme (temanü') iki kadîmin zatlarına ve sıfatlarına âit olmayıp fiillerine âittir. Bu şu demektir :

İki kadîm zattan biri, isteğinde engellendiğini düşündüğümüz zaman, durum şöyle olur : Bu engelleme, öbür kadîmin ya zat veya sıfatı ile vuku' bulur. İkincisinin zatı ile engellenmesi yanlıştır. Zira, kadîmlerden birinin zatı diğerinin zatına etki edemez, niteliği de zorunluluk ve olurlulukta değişiklik yapamaz. Çünkü iki zat, kadîm olmakta, ve zatî sıfatlarda eşittirler.

Bunun açıklaması şöyledir : Akıl zorunlu olarak bilir ki, birinci, ikincinin isteğini uygun görür ve onu isteğinden menetmezse, isteği yerine gelir. Oysa ikisinin zatları olduğu gibi iki durumda da aynıdır. Meselâ, güçlü biri, zayıf birini bağlayarak kolunu oynatmasına engel olabilir, yoksa güçlü harekette bulunmadan yalnız güçlüdür diye zayıf olana engel olamaz. Bu durum, engellemenin kadîm olanının zatına âit olmadığını gösteriyor. Aynı şekilde engelleme iki kadîmden birinin iradesine (isteğine), engelleme fiili olmazsa âit değildir. İkisinden birinin iradesi kendi zatına mahsustur. İkinci için bir hüküm gerektirmez. Nitekim kendi kendine de irade bir hüküm gerektirmez.

Bununla anlaşılıyor ki, engelleme zat ve sıfat ile gerçekleşmez. Ancak fiille gerçekleşir. İki kadîmden biri, bir cevherde bir hareket meydana getirmişse, bu hareket diğer kadîmi aynı anda durdurmasından engeller. Bu suretle engelleşme (Temanü') fiilde olduğu ortaya çıkar. İki iş birbirlerini engeller, birbirine zıt ve çelişik olur [127].

İmam Cüveynî konuyu dağıtıp uzatarak ve bazan toparlayarak tartışmanın belkemiğini Mutezile'nin Allah'ın kudreti ve iradesi sıfatları anlayışlarının sonucunda, aklî delil ile Allah'ın birliğinin ispat edilemeyeceğine ve onun ancak şerî (semaî) delillerle ispat edilebileceğine gitmeleri, onları büyük vebal altında bırakmıştır, der.

Cüveynî şöyle diyor : Biliniz ki, sonraki Mutezile, kendi esaslarına tevhid delillerinin sarsıldığını anladılar ve kendi kaidelerine göre bu delil-

(126) Cüveynî, eş-Şamil age, 363
(127) age, 366

Engelleme iki şeye dayanır : Engelleyen irade ve engellenen irade. Her iki tarafta da iradenin (isteğin) olması şarttır. Düşünülürse şu görülür : Engellemenin zaafiyeti ancak istediği zaman, isteğinin reddedilmesi ve amaçladığından alıkonması ile belli olur. Eğer bir isteği olmamış ise, zaafı ortaya çıkmaz [123].

C- İki kadîm arasında tasarlanan engelleme gerçekleşirse, engellemenin oluşu, engellemenin zayıflığını gösterir. Eğer engellemenin vukunun yani vuku' bulabilmesinin mümkün olması, aslen vuku' bulmuş olduğuna götürür ki, bu engellemesi tasarlananın zayıflığını gösterir [124].

Bu hususun açıklanması şöyledir : Tanrının isteğinin engellenmesinin reddedilmesi yani engelenememesi gerçekleşme yönünden imkânsız olduğu gibi, engellenmesinin mümkün olması da imkânsızdır. Eğer engellemek için kudret gerekirse, engellenenin kudret yetirilen (güç yeten) olması gerekir. Çünkü kudret, ancak mümkün olana taalluk eder. Bununla biz şu soruyu savmak istiyoruz.

İki kadîm ispat eden ve sonra her ikisinin isteklerinin tümünde birleşip, ihtilaf vuku bulmayacağından sizin tasarladığınız ayrılığa sebep olmayacağını söyleyeni niçin reddediyorsunuz?

Bunun cevabı şudur : Bu konuda uzlaşma denilen şey, zorunlu mudur, yoksa câiz midir?

Uzlaşmalarının zorunlu olduğunu iddia ederlerse, o zaman ihtilaf edeceklerini tahmin etmek doğru olmaz. Bunun saçma olduğunu birinci meselede anlattık. Yani müstakil ve hür olmaz.

Eğer, uzlaşmalarının gerekmediğini söylerse, o zaman uzlaşmaları caiz olur. Biraz önce anlattığımız buna cevap olur. Zaafa düşmeğe delâlet etmekte engellemenin olabilmesi yani imkânı engellemenin gerçekleşmesi gibidir [125].

Yani anlaşmak zorunlu olursa, irade şartlı olur ve hükümsüz kalır. Anlaşma mümkün olur da gerekli olmazsa bu durumda anlaşmazlık da vukubulabileceği için engelleme gerçekleşebilir. Engellemenin gerçekleşebilir olması, anlaşmayı tehlikeye düşürür ve zaafa sokar.

---

(123) Cüveynî, eş-Şamil, 358
(124) age, 361
(125) age, 362

a) Bu durum tanrı farzedilen iki tanrının ihtilaf edip anlaşmazlıkları ihtimaline ve tasarısına göredir.

b) Ama ezelî irade sahibi iki tanrının ihtilaf etmesinden çok anlaşmaları, ezelî olmalarına daha çok yakışır, tasarımına göre durum şöyle olur :

İki tanrıdan herbirinin isteği, her türlü isteğe yeterlidir. Her birinin isteği müstakil ise, birinin belli bir şeyi itmek isteme yetkisi olunca, ikincisinin de müstakil olan isteği ile aynı anda aynı şeyi durdurmak isteme selahiyeti bulunur. Bu inkâr edilemez.

Ama anlaşmalarına gelince, her ikisinin de birleşmek üzere ayrı istek sahibi oldukları ya farzedilir veya (birleşmek üzere ayrı istekleri olduğu) farzedilmez [120]. Birleşmek üzere farzedilen müstakil istekleri aslında müstakil olmamış, şartlı olmuş olur. Tanrı isteğinde şartlı olursa, hür olmaktan çıkar. Eğer birleştikleri farzedileceğinden müstakil istekleri olduğu kabul edilmişse, o zaman müstakil istekleri olduğu söylenemez ve tanrı da olamazlar. Çünkü tanrı tam ve mutlak irade sahibi olacaktır. Eğer yalnız başlarına ayrı müstakil istekleri olduğu gibi birleşmede de ayrı istekleri olduğu farzedilebilir, denirse bu demektir ki her birinin ayrı ayrı isteği olacağı kabul edilmiş olur ki, bu da birinin isteğinin diğerininkine zıt olmasını gerektirir [121]. Yoksa her biri ayrı müstakil istek sahibi olamaz. Çünkü hem ayrı istekleri olacak ve hem de istekleri aynı olacak iddiası çelişik olup ayniyet ve özdeşlik ilkesine aykırıdır.

B- Temanü'den yani (birbirini engellemekten) kastedilen anlam, iki zatta birbirine çelişik iki isteğin bulunmasıdır. Temanü' bunlarsız gerçekleşemez.

Eğer iki kadîm varlıktan birinin, cismi hareket ettirdiğini diğerinin ise, o cismi hareket halinde iken durdurmayı amaçladığını düşünmezsek, bu takdirde bir engelleme söz konusu olmaz. Biri, hareket ettirmeyi amaçlayıp, ikincisi de ona uymuş ve onu reddetmemişse veya ondan gafil olmuş onun zıddına davranmamış ise, burada engelleme vuku bulmamıştır.

Engelleme ancak, bir şey ister, onu amaçlar da isteği reddedilir ve amacına ulaşmasına engel olunursa o zaman gerçekleşmiş olur [122].

(120) Cüveynî, eş-Şamil, 353
(121) age, 353
(122) age, 357

vermediği bir mezhebin görüşüne ve ilkesine göre anlama ve değerlendirme yapmasıdır. Bu çok önemlidir. Çoğu kimseler bunu yapmayacaklarına söz verir, sonra az veya çok tutar, kendisi bu kurala ve dolayısıyla Kuran'a aykırı hareket eder.

Temanü' öğretisinin (nazariyesinin) tasvirine geçmeden önce değerlendirilmesine dair görüşleri tespit etmek doğru olur. Temanü' arapça men etmek kelimesinden türeyen bir kelime olup birbirini men etmek, birbirine engel olmak anlamına gelir. Delilin dayandığı temel düşünce, iki Tanrı arasındaki ilişkinin tayini ve değerlendirilmesidir. İki tanrı'nin var olduğu farzedilince, ikisi de birbirini Tanrı olmaktan men eder ve yalnız kendisi Tanrı olmak ister. Buna göre bu ilişkileri şöylece sıralayalım :

a) İki Tanrı arasında zıddiyet kesindir.

b) İki Tanrı arasında zıddiyet mümkündür.

c) İki Tanrı arasında kesin anlaşma olur.

d) İki Tanrı arasında anlaşma mümkündür.

1- Tanrının bir olduğunun kesin olması için (a) yı ele alanlar.

2- b, c, d, yi gözönünde tutanlar yani (a) daki kesinliğin olmadığını ileri sürenler.

3- (b) deki ihtimalin fiilen vuku' bulması değil, vuku' bulma ihtimalinin temanü' nazariyesinin kesinliğine yeter sebep olacağını ileri sürenler.

Şimdi bu nazariyenin tasvirine ve tartışmasına göz atabiliriz.

A- Ezelî, güçlü, diri iki tanrı farzedilirse;

1. Biri, belli bir cismi itmek ister ve öteki de onu durdurmak isterse, bu durumda ikisinin istediği de yerine gelemez. Çünkü çelişik iki nesnenin birarada bulunması gerekir ki, bunun olması imkânsızdır. İtmek ile durdumak birbirlerinin çelişiğidir. Böylece ikisinin istediği olamayacağından ikisi de tanrı olamaz.

2. Eğer iki tanrıdan birinin istediği yerine gelmiş ve ötekinin isteği yerine gelmemişse, isteği yerine gelen tanrı olur, isteği yerine gelmeyen tanrı olamaz [119].

---

(119) Cüveynî, eş-Şamil, 352

Nesefî'yi, Mutezilî olan Ebû-Haşim'in bu delili aklî kesinlikte görmemesinden dolayı onu tekfirle itham etmesinde Cüveynî'den daha sert görüyoruz. Cüveynî özel ad bile vermiyor. Nesefî, Ebû Haşim Abdüsselam b. Muhammed b. Abdülvehhab (Ebû Ali) Cübbâî (277-321 H/890-993 M.) nin Allah'ın birliğini kendi esaslarına göre aklî delillerle ispat etmekten aciz kalınca bunun ancak naklî delille ispat edileceğini ortaya attığını [114] ve böylece Kuran'ın kullandığı aklî delili (Temanu' Delilini), aklî delil açısından geçersiz saydığını ifade ederek, Ebû Haşim'i Allah'ın öğrettiği delilin sağlam delil olmadığını söylemekle Allah'ı cahillikle nitelemiş olacağını ve böyle yapanın kâfir sayılacağını iddia etmektedir [115].

Ehli Sünnetin meşhur Kelâmcısı sayılan Mes'ud b. Ömer b. Abdullah Taftazanî (Sadeddin) (712-792 H./1312-1389 M.) de, bu temanu' delilline iknaî ve hıtabî delil demiştir. Yani kesin bürhanî delil olmadığını söylemiştir [116]. Bundan dolayı çağdaşı Abdullatif Kirmanî [117] onu, Ebu'l-Muîn Nesefî'nin Ebû Haşimi tekfir ettiği gibi, tekfir etmiştir. Sonra Taftazanî'nin öğrencisi Hanefî olan Muhammed Buharî Hukemauddin, Allah'ın birliğini anlatan delillerin insanların anlayışına göre derece derece olduğunu, bir delilin sözlü ifadesi halkın anlayabileceği hitabî görüntüsünde olduğu halde, onun felsefî tarafının kesin burhanî olabileceğini ortaya koyarak savunmasını yapmıştır [118].

Burada Kuran'ın anlaşılmasına dâir şu kuralı tekrarlamakta fayda var. Başka yerlerde dediğimiz gibi, insanların koydukları kanunların maddelerini, ifadelerini ve yazdıkları eserleri anlamada farklar bulunmaktadır. Okuyanın kültür seviyesine, kültürünün genişliğine ve derinliğine; konuya dair özel bilgisi, ihtisası ve merakı olup olmadığına ve ilâveten felsefî düşünmeye olan maharetine göre anlamalar farklı ve değişik olmaktadır. Bunun için, Kuran'da herkesin kendi kültür seviyesine, türüne ihtisasına göre anlaması normaldir. Ayrıca okuyan ve anlayanın değerlendirmesi de bambaşka bir maharettir. Kuran'ı bir ilkokul mezununun anlaması ile bir filozofun anlaması arasında tahsil yılları ve kültür düzeyleri kadar büyük fark bulunduğu açık bir gerçektir. Daha tehlikeli farklı bir anlama, okuyanın daha önce bağlandığı ve taviz

(114) Tebsıra, 1/115
(115) Tebsıra, 1/116
(116) Taftazanî, Şerhü'l-Akaid, 94, Ramazan Efendi haşiyesi içinde İstanbul, 1323
(117) Kirmanî dokuz hicrî ve onbeş miladî asırda yaşamış Hanefî bir alimdir. Temanü' delili eseri vardır.
(118) Muhammed Ragıp Paşa, (1110-1176 H./1698-1762 M.) Sefînetü'r-Ragıp ve Defînetü'l-Metalip, 23/Bulak, 1255 Hicrî

## TEMANU' DELİLİ

Kur'an-ı Kerim'in insanoğlunun inanç sistemine getirmiş olduğu en önemli düşünce ilkelerinden biri de, Allah'ın birliğini ortaya korken ileri sürdüğü Temanü' nazariyesidir. Kur'an'dan önce bunu, ne Tevrat ve İncilde, ne de felsefe kitaplarında bulabiliriz.

Daha önceki dinlerde ve düşünce sistemlerinde Allah'ın birliğine çağıranlar bulunmaktadır. Fakat onlar Allah'ın birliğini, Tanrılar üstü bir Tanrı olarak algılamaktaydılar. Burada Tevratı onlardan ayırmak isabetli olabilir. Ama Allah'ın birliğini felsefî bir ilke ile ortaya atan ve onun tartışmasına yol açan temanu' nazariyesini ilk defa ileri sürenin Kur'an olduğuna dair kanaatımızı belirtmek isteriz. İşte Kur'an'ın getirdiği çok arı, sade ve mutlak Tanrı birliğinden sonra Hristiyanlık ve diğer dinlerde Tanrı birliği konuşulmaya, tartışılmaya ve yorumlanarak kabul edilmeye başlamıştır. Kur'an-ı Kerim'de bu nazariye ile ilgili üç ilke bulunmaktadır. Bunlardan ayrı olarak, Allah'ın birliğini anlatan çok değişik üslûp ve metodlarla tartışan ayetlerin sayısı oldukça çoktur.

"Eğer dedikleri gibi, Allah'la beraber başka tanrılar da bulunsaydı, o takdirde bu ilahlar arşın sahibi olmaya yol ararlardı." (111)

"Göklerde ve yerde, Allah'tan başka tanrılar olsaydı, gökler de yer de bozulurdu". (112)

"Allah çocuk edinmemiştir. Onunla beraber hiç bir Tanrı da yoktur. Eğer olsaydı, her Tanrı kendi yarattığı ile gider ve mutlaka biri diğerine galebe çalardı." (113)

Bu öğreti önce Ehl-i Sünnet ve Mutezile kelâmcıları arasında, sonra da Ehli Sünnet kelâmcıları arasında ithamlara varan tartışmalara sebep olmuştur. Bu öğretiyi ilk defa uzun uzun açıklayan İmamı Cüveynî ile Ebu'l-Muîn Nesefî olduğunu görüyoruz. Her ikisi de bu öğretinin Allah'ın birliğine kesin delil olduğunu ispata çalışıyor. Mutezile'nin bu öğretiyi (istidlâli, delil getirmeyi) aklî kesinlik derecesinde görmemesine her ikisi de karşı çıkıyor. Burada Ebu'l-Muîn

(111) İsrâ, 17/42
(112) Enbiyâ, 21/22
(113) Mü'minûn, 23/91

ezelde vardır. Niteliklerinin de kendisiyle beraber olması gerekir. Yaratıklar gibi sonradan var olacak ve var olduğu zaman sıfatlarla nitelenecek değildir.

Tek bir işin, eserleri ve etkileri bakımından anlamı değişik olur. Hayat meydana getiren işe, ihya-diriltme; ölüm meydana getiren işe öldürme; hareket meydana getiren işe depretme; durgunluk meydana getiren işe durdurma, denir. Bir kimse elini hareket ettirdiğinde birine acı veriyorsa, acıtma bir şeyi kırıyorsa, kırma; bir şeyi ayırıyorsa, kesme, bir kimsenin ruhunu gideriyorsa, öldürme (katl); birini yaralıyorsa, yaralama denir. Böylece bir işin anlamı yerine göre değişir[110].

İşte bir kelimenin yerine ve kullanışına göre manasının değişmesi semantik anlamdır. Buna biz de şunu katmak istiyoruz. Tüy, insanın vücudunda kıl; üst dudakta bıyık; göz üstünde kaş; göz kapağında kirpik; erkeğin çenesinde sakal; başta saç adını alır. Halbuki mahiyeti aynıdır. Kelimelerin de böyle değişik yerlere göre manalarının olması, semantik ilmine girer.

---

(110) Tebsıra, 1/489

b- Eğer tekvin bir yerde bulunsa, o yer onunla nitelenir. Kâinatı o yer var etmiş olur; Allah var etmiş olamaz.

c- Tekvin kendisinde bulunan şey ya kadîm olur veya hâdis olur. Kadîm olanın bütün kemâl sıfatlarıyla muttasıf olması gerekir. Yoksa kadîm olamaz. Eğer bütün kemâl sıfatlarıyla muttasıf olsa ve tekvinde kendisinde bulunsa o kâinatı tekvin eden, oluşturan ve yaratan Allah olur. Böylece muhaliflerin bütün sözleri boşa çıkarılmış olur [104].

"Ol" sözü ezelî olduğu halde kâinatın ezelî olmaması da tekvinin ezelî olup mükevvenin ezelî olmamasının aynıdır. Çünkü tekvin mükevvenin ezelde olması için değil zamanında var olması içindir. Eşarînin biri «ol» un emir olunduğunu ve emir meselesi de me'murun varlığını gerektirmeyeceği için mükevvenin kıdemi gerekmez. Tekvine gelince o fiildir ve fiil meselesi de mefulü gerektirir, dedi. Şöyle dedim : Eğer emir gerekli ise onun hükmü de gerekli olur. Emirde me'murun bulunması diye bir şey yoktur. Var olmak emrin hükmü değildir. Ama emir gerekli kılan bir emir olmayıp da tekvin (oluşturma, var etme) emri ise bu durumda onun hükmünün bulunması gerekli olur [105].

Nesefî, konunun çok uzadığını zikreder ve sonunda şu âyete dayanarak tekvinin ezelî olduğu halde, mükevvenin ezelî olması gerekmediğini anlatır.

Yüce Allah kendisini ezelde "O yaratan, var eden, biçim veren ve en güzel adlar kendisinin olan Allah'tır" [106].

Eşarîlerden biri, bu ayet, Allah'ın yaratan olduğunu bildiriyor, ezzelde yaratmış olması gerekmez. Nitekim, «İbrahim Halimdir» [107] ve «Muhammed Allah'ın elçisidir» [108] buyurulmuştur. Bunların manası, ne zaman İbrahim ve Muhammed bulunursa bu sıfatlarla nitelenirler, demektir. İşte Allah'ın yaratan olması da böyledir. Ne zaman yaratırsa o zaman yaratan olur, dedi. Bunlara şöyle denir : İbrahim ve Muhammed ile diğer yaratıklar hakkında bu doğrudur. Ama Allah kendisini bu sıfatlarla methediyor. Eğer methettiği anda kendisinde olmayıp, sonradan var olacaksa, bu demek olur ki, Allah bunları temenni ediyor. Kendisi şimdi varken, gelecekteki bir sıfatla övünmesi, Allah'a yakışır mı? Bu eksiklik olur. Allah bundan münezzehtir [109]. Allah

---

(104) age, 1/458
(105) age, 1/480
(106) Haşr, 59/24
(107) Hûd, 75
(108) Feth, 29
(109) Tebsıra, 1/488

2- Ya da Allah'ın yapması ile vuku bulur.

Tekvinin, Allah'ın yapması ile vuku bulduğunu söylemek anlamsızdır. Çünkü, ikinci tekvine dair söz, birinciye de âit olup, ikinci, üçüncü ve sonsuza doğru gider [97]. Yani birinci tekvini ihdas etmek için ondan önce bir tekvin ihdas etmesi gerekir. Sonra bu zincirleme sonsuza kadar gider ki bu saçma olur.

Zira kâinatın varlığını sonu gelmez sebeplere bağlamak, onun varlığını imkânsız kılar. Oysa kâinat bütün duyularla kavranılan bir nesne olarak vardır [98]. Tekvinin başka biri tarafından ihdas edilmesi de manasızdır. Bu düşünce kişiyi Allah'ın inkârına götürür [99].

Kerrâmiye tekvinin, kudret ile Allah'ın zatında olduğunu, ihdas ile meydana gelmediğini, sonra kâinatında Allah'ın zatında bulunan tekvin ile olduğunu söylüyor. Bu yanlıştır. Eğer kâinat, kudretle meydana gelmişse, kudret tekvin olmuş olur. Bu var etmenin ezelî olduğunu söylemekten ibarettir. Çünkü onlara göre kudret ezelîdir. Eğer fiilin meydana gelişi sadece kudret ile ise bütün kâinatta da böyle olur ve kâinat ihdas edilmeden kudret ile hâdis olur. Bu ise, tekvinin (oluşturmanın) varlığını inkâr olur. Tekvine ihdas edilen (muhdes) değil, oluşan (hâdis) derler. Zira onlara göre ihdas ile muhdes olmadı ki, muhdes (ihdâs edilen) olsun Kâinata ise ihdas edilen diyorlar, o ihdas ile meydana gelmiştir [100].

Böylece bu iki kısım yani tekvinin kendi kendine oluşması veya Allah tarafından oluşturulması, yanlış olunca,geri kalan üç kısım (yani tekvinin Allah'ın zatında bulunması, başka yerde oluşması veya hiç bir yerde olmadan oluşması) da yanlış olur [101].

Tekvin, oluşan, hâdis olan bir nitelik olmayıp ezelde Allah'ın sahip olduğu bir sıfattır. Diğer üç kısmın yanlışlığını Nesefî şöyle açıklıyor:

a- Eğer tekvin bir yerde olmamak üzere hâdis (sonradan) olsa, araz olur ve araz kendi kendine duramaz [102]. Eğer tekvin bir yerde olmadan meydana gelse, Allah ile ilişkisi bulunmayacaktır ve Allah onunla nitelenemeyecektir. Bu, Allah'ın sıfatını inkâr olur [103].

---

(97) age, 1/454
(98) age, 1/454
(99) agy.
(100) Tebsıra, 1/455
(101) age, 1/456
(102) Tebsıra, 1/456
(103) age, 1/457

Tekvin sıfatını kudret sıfatının içinde gören Eşarîler, tekvin sıfatını kabul etmekle iki ayrı kudret sıfatı kabul edilmiş olacağını iddia ederek, Maturîdîleri tenkit etmektedirler. Fahreddin Razî bu tenkidi el'Muhassal kitabında ileri sürmüş ve Nasıruddin Tusî'nin de Maturîdîler namına cevap vermiş olduğunu yukarıda zikrettik (95). Şimdi Nesefî tekvininin kudret anlamında olmayacağını anlatıyor. Kudret ile tekvin dil ve semantik açıdan da aynı anlama gelmeleri için eş anlamlı olmaları gerekir. Dilde böyle anlam olmadığı için böyle bir iddia da doğru olmaz.

Bunlar diyorlar ki, yaratık, yaratma ile vuku buldu ise, yaratmanın kudret anlamında olması gerekir ve bu durumda iki kudret olur. Çünkü Allah'ın kudreti bütün güç yetirilenlere (makdurat) şâmil ise, yaratmaya ve var etmeye gerek kalmaz ve faydası olmayan sıfatın ispatı da doğru değildir. Buna cevap olarak deriz ki, «saçmalıyorsun, gerçekleri bilmiyorsun» . Ne zaman vaki olma, olay, (oluş) kudretle meydana gelmiştir? Doğrusu vaki olma, vuku bulma, ika' ile, yani oldurma, yapma ve etme ile meydana gelir. Var olma, var etme ile olur. Kudret ise fâilin fiilinde zorunlu olduğunu değil, muhtar olduğunu bildirir. Senin zannına göre kâinatın olması kudret ile olsaydı, kudret ezelî olduğuna göre kâinatın da ezelî olması gerekirdi. Ayrıca Allah'ın kudreti bütün güç yetirilenleri ihtiva ettiğinden, yaratmaya ve var etmeye ihtiyaç olmaması ve faydasız bir sıfatın ispatına cevaz bulunmaması da yanlıştır. Çünkü yok, var etmeye kudretin bulunmasıyla var olmaz; ayrıca onu var etmek gerekir. Kâinat yokluk halinde iken var edilecek durumda idi, ama var değildi. Zira var etmek, onu hemen değil, Allah onun var olacağını bildiği anda varetmek üzere var eder. öyle dediğin gibi kudret ile var oluyorsa, niçin Allah'a yaratan (Halik) var eden (mucîd) diyorsun? Bunun anlamı ve yararı nedir? (96)

Muhaliflerin, tekvinin kıdemiyle kâinatın kıdemi gerekir sözlerine cevap : Burada şu kısımlar tartışılır :

a- Tekvin, ya Allah'ın zâtında vuku bulur,

b- Veya zâtından başka yerde vuku bulur,

c- Yahut da hiç bir yerde olmadan vuku bulur.

Bu üç kısımdan her biri ikiye ayrılır :

1- Tekvin ya kendi kendine vuku bulur,

---

(95) Bk. el-Muhassal, 311-313, Tahran, 1980

(96) Tebsıra, 1/450-451

taya konmak isteniyor. Eğer halk, mahlûk olmadan, olamazsa, halk ezelî ve mahlûk hâdis olamaz. Ya ikisi de ezelî veya ikisi de hâdis olmalıdır. Maturîdî Nesefî'nin davası, halk ezelîdir, mahlûk hâdistir. Bunun için ikisinin birbirinden ayrılmaları gerekir. Bunu açıklamaya devam eden Nesefî sözünü şöyle sürdürmektedir:

Biz, zatın fiili ile zatın mefulü arasında ayrılık olduğunu iddia ediyoruz. Yani insanın yapımı ile yapıtını birbirinden ayırıyoruz (92).Biz kudret ile makdûr (güç yetirilecek) şeylerin ayrı olduklarını, örnek olarak fiili ile mefulün arasında hem görünürde ve hem görünmeyende ayrılık ve fark olduğunu söylüyoruz. Siz ise kudret ile makdûrda bize muvafakat ediyorsunuz ama fiil ile mefulün görünürde (şahid) ayrı olduklarını kabul ediyor, görünmezde (gaib) ayrı olduklarını kabul etmiyorsunuz.

Diyoruz ki, yaratık olmadan da yaratma sıfatının bulunması caizdir. Oysa dövülen (madrub) olmadan dövmenin (darb) bulunması imkânsızdır. Çünkü bu iki misal arasında fark vardır. Sebebi şudur : Fiil (yapım) olurluyu (mümkünü) olurluluktan zorunluluğa döndürür. Zeydin evde olmasının düşünülmesi imkânsız değildir. Zira mümkün olan o anda var ve sabit olmayandır. Evde olmasının düşünülmesi imkânsız değildir. Eve girdiği zaman olurlu durumunda olan bu tasarı zorunluluğa dönmüş oldu yani, gerçekleşti ve var oldu. İşte fiil (yapım) olan her şey de bu böyledir (93). Nesefî, böylece kudretin niçin kâinatı yaratmak için olmadığını kudretin sadece yaratacak güçte olduğunu, fiilen yaratmayı gerektirmediğini anlatır. Bundan dolayı kudret sıfatından ayrı olarak tekvin sıfatına ihtiyaç vardır ki, güç yetirilebileni fiilen varlık sahasına çıkarsın. Bunu Nesefî şöyle anlatıyor : Çünkü kudret, altında olanların güç yetirilebilecek şeyler olduğunu gerektirir, yoksa var olduğunu gerektirmez. Eğer var olduğunu gerektirmiş olsaydı, icad yani var etmek olurdu. Zira icad var olmayı gerektirir. Nitekim, iclas oturmayı (cülus) gerektirir. Güç yetirilen şey, şüphesiz mevcut değildir. Yok olan şeye güç yetirilebilen şey denir. Bu da kudretin var olmayı gerektirdiğinin saçma olduğunu gösterir. Eğer varlık kudret ile meydana gelseydi, yaratma ve var etmeyi söylemeğe gerek kalmaz ve böylece Allah kâinatın yaratanı, var edeni değil, ona gücü yeten kadir olan olduğunu söylemekle yetinilirdi. Öyleyse tekvine itiraz böylece anlamsız kalır (94).

---

(92) Tebsıra, 1/443
(93) Tebsıra, 1/444-45
(94) Tebsıra, 1/447

Kudret, makdûr (güç yetirilen) dan ayrı olduğu gibi fiil ile meful de birbirinden ayrıdır. Nasıl ki kudret mefule etki ederse, fiil de mefule etki eder. Etki eden ile etkilenen birbirinden ayrıdır. Bir nesne kendine etki edemez (88).

Burada şu farkı ortaya koyabiliriz : Zata âit olan nitelik ile zata artık olan nitelik arasında fark vardır. Zata âit nitelik kalktığı zaman zat da kalkar. Varlık ile var böyledir. Varlığın kalktığı düşünüldüğünde var da ortadan kalkar. Varlık varın yani var olan zatın niteliğidir. Ama zata artık bir nitelik ise, meselâ siyahlık bir nesneden kalktığı zaman o nesne ortadan kalkmaz (89).

Biz şunu iddia ediyoruz : Fiil (yapım) kimin .fiili ise onun mefulu (eseri-yapıtı) olamıyacağını, mef'ul (yapıt) kimin mefulü ise onun fiili olmayacağını söylüyoruz. Böylece fiili ile mefulün bir olduğunu reddediyoruz. Bize göre insanın fiili (yaptığı iş) Allah'ın mefulü (eseri) dür, insanın eseri değildir ve o, Allah'ın değil, insanın fiilidir. Kimin yapımı ise, onun yapıtı değildir ve kimin yapıtı ise onun yapımı değildir (90).

Nesefî burada meseleyi Allah'ın fiili ile insanın fiilini karşılaştırarak açıklamak istiyor. Görüldüğü gibi hep dil mantığı ve semantik açısından hareket ediyor. Şunu açıklamak istiyor. İnsanın yaptığı bir eylem, fiil, hareket var, bir de bunun etkisiyle meydana gelen iş var. Burada marangozun marangozluk işi, sanatı var, bir de yaptığı, meydana getirdiği masa var. Burada marangozun eylemi, işi ile masa aynı mıdır, yoksa Marangozluk yapma işi ayrı, masanın kendisi ayrı mıdır? Nesefî bunun ayrı olduğunu iddia ediyor. Marangozluk sanatı, işi marangozda bulunuyor, ondan ayrılmıyor ama bu işin üzerinde işlendiği masa ayrı oluyor. Kaderle, insanın fiilinin yapımcısı kendisi midir, yoksa Allah mıdır? Bu hususta Eşarî ve Maturîdî okulları şöylece birleşiyor : İşin yapımı, fiil insanındır, ama onun eserinin meydana gelişi mefulü (yapılmış olması) Allah'ındır. Diğer bir deyimle insan eylem yapıyor, Allah da onun eserini yaratıyor. Bu suretle eylem yapmada hür ve serbest oluyor. Fakat sonuçta var etmek Allah'ın oluyor.

Nesefî'ye yapılan itirazda deniyor ki; fiil ile meful ilişkisi darb (vurma) ile madrub (vurulan) ilişkisine kıyaslanıyorsa, madrub (dövülen-vurulan) olmayınca, darb (vurma) da olmayacağına göre mahlûk (yaratık) olmadan da yaratma (halk) olamaz diyor (91). Bununla şu or-

(88) age, 1/440
(89) Tebsıra, 1/440
(90) Tebsıra, 1/443
(91) Tebsıra, 1/443

anlam olsa bu yaratma ve var etme olurdu. Bu da yaratılanın ve var edilenin aynı, kendisi olup Allah'ın zatında bulunan bir anlam olmazdı. Bu durumda kâinat, Allah ile değil; kâinat ile var olurdu. Zira Allah'tan kâinata giden bir anlam bulunmayıp yalnız Allah'ın kâina. an önce bulunan şeyden sonra olan şeye bir anlam (etki) gitmiyorsa, öncelik kendisine yaratan olma sıfatını vermez. Nitekim Zeyd Amr'dan sonra olmuşsa, Zeyd Amr'dan önce de olsa kendisinden Amr'a bir yapma, etki gitmezse Amr'ın yaratanı olmaz.

Kudret sıfatı da böyledir. Kudret sıfatının bir iş ile ilişiği olmazsa, kudretli olanın yapıcı bir güçlü kılamaz. Yüce Allah ezelde kadir iken onlara göre yaratan değildi ve yaratık bulunmuyordu. Aynı şekilde kâinat da onun varlığını gerektirmez. Böylece bu muhaliflere göre kâinatın varlığı, Allah tarafından değil, kendi kendine olduğu anlaşılıyor. Kendi kendine var olup, başkasıyla olmayan şey kadîm olur. Bu söz kâinatın kadim olmasına götürür. Öyle ise kâinatın kadim olmasını biz değil, onlar söylemiş oluyorlar [85].

İkinci delil, eğer kâinatın varlığı ya kendi kendine veya başkasına ait olmadan kendi zatına âit bir manadan dolayı meydana gelir. Bu durumda başkası olmadan meydana gelmiş, hâdis olur. Bu kendisini var eden başkasına delâlet etmez. Bunu söylemek yaratanın inkârını ifade etmiş sayılır. Yaratan kelimesi, yaratmadan türemiştir. Bize göre bir anlamdan türeyen bir isim, o anlam kimde bulunsa onun niteliği olur. Meselâ, durgun, durgunluk kimde ise onun niteliği olur ve ona durgun (sakin) denir. Siyahlık kimde ise ona siyah ve varlık kimde var ise ona var denir. Allah'ın kelâm sıfatında Eşarîye bizi Mutezileye karşı desteklemiştir. Konuşan, konuşma anlamı kendinde bulunana denir; yoksa konuşmayı icad edene, yaratana denmez [86].

Tutumumuzun doğru delili şudur : Fiil ile mef'ulun yani yapan ile yapılan işin, işleme ile işlenen nesnenin bir olduğunu iddia etmek; dövme ile dövülenin, yeme ile yenilenin, öldürme ile öldürülenin aynı ve bir olduğunu söylemektir. bu iddia akıl ilkesine göre yanlıştır. Çünkü dilciler, fiilin, fail ile mef'ul yani yapan ile yapılan iş arasında bir ilişkiden ibaret olduğunu söylerler. Fail ancak fiili yapan, fiil kendisinde bulunan kimsedir. Meful de fiil, kendi üzerinde vuku bulan, meydana gelen nesnedir. Bu görülen şeylerde böyle olduğu gibi görünmeyenlerde de böyledir [87].

---

(85) Tebsıra, 1/429
(86) Tebsıra, 1/429
(87) age, 1/434

Ayrıca delil getirilen yapma, yapanı gösterir, göğün kendisinde değil yaratılmasında yapan zata delâlet vardır. Doğrusu, göğün kendisi yaratma işine delâlet eder; böylece yaratma kelimesinin zikredilmesinin faydası bu surette anlaşılmış olur [82].

Aynı şekilde sanatkara delâlet eden yaptığı iştir, sözü de doğru değildir. Sanatkâra delâlet eden onun sanatıdır. Sanatını gösteren de sanat işidir. Sanat işinin sanatkâra delâlet etmesi sanatkârın sanatı vasıtasıyladır. Eşarînin takıldığı ayetlerin hepsine bu cevaptır [83].

Nesefî demek istiyor ki : Bir sanat işinde üç şey vardır : Biri sanatkâr, diğeri sanatkârlık, üçüncü de sanat işi, yani ortaya konan iş. Meselâ, bir masanın yapılmasında açıkça görülen masanın kendisi, bir de bu masanın yapılışı, sanatkârlığı, üçüncüsü de o sanatı, o işleyişi yapan kişidir. Bu suretle tekvinde üç öğe ortaya konmuş oluyor : Semantik yönünden de bilinen şudur ki kelimeler arasında anlam farkları olduğu gibi bir kelimenin çekimleri arasında da mana farkları bulunmaktadır. Bir kelimenin çekimi arasında bulunan anlam farkları eşanlamlı kelimelerden çok farklıdır. Eşanlamlı iki kelime, aynı anlamda ve aynı yerde kullanılabilir; fakat aynı kelimenin bir çekimi diğerinin yerinde kullanılamaz. Meselâ, gelmekten türetilen «geldi» kelimesi yerine «geldim» kullanılamaz. İkisinin kökü aynı olduğu halde kelimeye gelen .ekle, anlam farkları ortaya çıkmıştır. İşte bunun gibi Sani' (Sanatkâr), Sun' (sanatkârlık), masnu' (sanatla yapılan iş) ve Halik (yaratan,halk, yaratma) ve mahlûk (yaratık-yaratılan) kelimeleri birbirinden ayrı olup, ayrı ayrı anlamları bulunmaktadır.

Nesefî, Eşarînin nahivcilerden misal vererek yaptığı itirazı, nahiv meselelerine derinliğine dalarak dil felsefesi ve semantik açısından uzun ve teferruatlı şekilde cevap veriyor [84].

Nesefî'nin, tekvinde üç öğe bulunduğuna dair aklî delili ve ötekilerin aklî delillerini çürütmesi :

Müslümanlar, kâinatı Allah'ın yarattığı konusunda ittifak etmişlerdir. Şüphesiz yaratan, bizim Allah'a verdiğimiz bir sıfattır. Bunun bir anlamı olmalı ki, o anlam da yaratan olmuş olsun. Bize muhalif olan Mutezile, Neccârlye, Eşarîye'ye göre Allah'tan yaratan olarak ve kâinatı da yaratık olarak niteleyecek bir anlam kâinata gitmez. Eğer giden bir

(82) Tebsıra, 1/419-420
(83) age, 1/420
(84) Tebsıra, 1/421' den sonraya bakınız. Sözü uzatmak istemediğimiz için burada kesiyoruz.

mahlûkatı yarattığını haber verdiğini söylediler. Buna göre, "ol" emri yaratılmış ise o ikinci, üçüncü ve sonsuza gidecek yaratılışa ihtiyaç olur. «Ol» sözü yaratılmış değildir [78].

b) "Bu Allah'ın yaratığıdır. Allah'tan başkasının yarattıklarını bana gösterin" [79].

Bunun anlamı, bu Allah'ın mahlûkudur. Burada, halk mahlûk manasınadır. Dilde bunu inkâr etmeye imkân yoktur. Dilde masdar söylenir; meful kastedilir [80]. Eşarî buradaki halk'a meful manasının verilemeyeceğini yukarıda açıkladı. Nesefî ayetlerden yapılan istidlâllerde şunu açıkça belirtmedi. Eşarî Lukmân 11 ayetinde halk'ı sırf mastar manasına alıyor ve onun mahlûk anlamına gelemeyeceğini söylüyor. Âl-i İmrân 189-191 ayetlerindeki halk'ı da Eşarî mahlûk manasına alıyor. Nesefî'nin her ikisinin de yanlışlığını bu açıdan ortaya koyduğunu şeklinden anlıyoruz.

Ancak Eşarî bazı ayetlerde halk'ı yaratma, sırf mastar manasına ve bazı ayetlerde mahlûk manasına olmakla ikisinin ayrı olduğundan dolayı değil, ikisinin de gene aynı anlamda olduğunu iddia ediyor. Halk, mahlûktur ve mahlûk halktır, diyor.

Nesefî sert ve uzun cevaplar veriyor. Biz sadece semantiği doğrudan ilgilendiren ilaveleri alarak konunun teferuatına girmekle okuyucuyu yormak istemiyoruz.

Eşarî Âl-i İmrân 190. ayetteki halk kelimesini mahlûk manasına aldığına Nesefî şu cevabı veriyor :

Eğer halk; yaratma manasında olursa, "gökleri ve yeri yaratmada"ki yaratma kelimesinin zikredilmesinin bir anlamı kalmaz. Çünkü göğü yaratma göğün kendisi ve şöyle denmesi gerektiğine getirilmiş olur : "Göklerde ve yerde" yaratma sözü anlamsız kalır [81]. Nesefî'nin verdiği cevaba göre ayetin tercümesi şöyle olabilir : "Yaratık göklerde ve yerde". Nesefî, Eşarînin, yaratana sıfatları ile değil, yaptıkları ile delil getirilebilir. Çünkü sıfatlarını göremeyiz, sözüne şöyle cevap verir : Görülen iş (meful) onu yapana delil oluyorsa, bu onu yapmasına delil olur. Böylece yaptığı işin (meful) delaletiyle yapması bilinmiş olur. Yapması yapana delâlet eder. Zira yapan olmadan yapma olmaz. Bu durumda yapılan yaratık, yapanın yapmasını gösterir. Bu eserin müessiri göstermesidir. Kâinat Allah'ın fiilinin eseridir, Zatının eseri değildir.

(78) Tebsıra, 1/414
(79) Lukmân, 11
(80) Age. Mesela, yapmak söylenir, yapılan kastedilir.
(81) Tebsıra, 1/419

Eğer yaratanın kudreti bütün kudret yetirilenlere (makdurat) şamil ise, yaratma ve icad sıfatlarına ihtiyaç kalmaz. Hiçbir iş görmeyen sıfatı Allah'a isnat etmeye gerek olmaz. Faydası olmayanın varlığı ve yokluğu eşittir. Yalnız şu var ki, akılca Allah'a ispat edilmesi mümkün görülen sıfatlar hayat gibi fiilin delalet ettiği türden olabilir. Ya da Allah'ın zatından eksikliği nefyetmek ancak o sıfatların ispat edilmesi ile olabilecekse görme, işitme ve konuşma gibi, o zaman onlar isnat edilebilir. Eğer fiil sıfatının meful (iş=nesne) ile ilgisi yoksa, çünkü bütün işler kudretle meydana gelmiş oluyorsa, onu Allah'a ispat etmekle de bir eksiklik giderilmiyorsa, o fiilin Allah'a ispatı caiz olmaz [74].

Bunların hepsini Eşarînin biri söyledi. Aynısını naklettim ki kolay cevap vermek için işine geldiği gibi nakletti denmesin. Ben hak peşindeyim, delil beni nereye götürürse ona uyarım. Allah bizi heva ve arzuya uymaktan korusun[75].

Bu gördüğün, Eşarîyenin yaratma ve yaratık birdir, demeleridir. Biz tekvin ile mükevvenin aynı olmasının yanlış olduğunu ve doğrusunun tekvin ile mükevvenin ayrı ve gayrı olduklarını açıklamaya çalışacağız. İşte delillerimiz:[76]

a) "Bir şeyin olmasını istediğimiz zaman ona sadece ol dememizdir ve hemen oluverir"[77]. Allah tekvin'i kün-oluşturmayı "ol" ile anlattı ki, ona 'nesne' dedi. Eşarîye ve başkalarına göre "ol" oluşturulandan başkadır.

Allah'ın sözü, bize ve ona göre Allah'ın zatı ile bulunan ezeli bir sıfattır. Oluşturulanlar (mükevvenat) ise, Allah'ın zatında bulunmayan oluşmuş cevherler ve arazlardır. Ezelî ile hâdis arasında ayrılık vardır. Tekvin-oluşturma oluşmanın ilişiği olan şeydir. İcad da varlıkla ilişkilidir. Kâinatın varlığı "ol" buyruğuyla ilişkilidir. "Ol", icad, tekvin ve yaratma olur ki, bu yaratılan, var edilen mükevvenden başkadır. Eşarî ona uyan ve hadisçi kelâmcılardan yadım edenler diyor ki : Bu "ol" sözdür. Kâinat onunla yaratıldı. Eğer onlar kâinatın onunla oluştuğunu ve meydana geldiğini kabul ederlerse, işte bu tekvin ve yaratma olur. Hakikatı teslim eder de sonra onun ismini inkâr ederse o kendi kendini nakzetmiş olur. Kelâmcılar bunu, Eşarînin çelişkilerinden saydılar. Bütün Eşarîler, Mutezile'nin aleyhine "ol" emri ile yarattığını ve "ol" emrinin de Allah'ın ezelî sözü olduğunu ileri sürdüler. Allah'ın "ol" emri ile

(74) Tebsıra, 1/411-412
(75) Tebsıratü'l-Edille, 1/411-412
(76) Tebsıra, 1/413
(77) Nahl, 16/40

f- "Yaratmaya başlayan sonra onu tekrar eden kimdir?" (68).

Bu iki ayette de yaratmaya başlangıç ve tekrarlamaya tayin etti. Bu ikisi de sonradan olma (hudus) nın belirtileridir (69).

g- "Göklerin ve yerin yaratılması, insanın yaratılmasından daha büyüktür" (70). Eğer yaratma ezelî olsaydı büyüklük, küçüklük söz konusu olmazdı (71).

Dil bakımından şöyle delil getirilebilir : Fiil, mefûle etki eder, taaddi eder. Eğer fiilin bir mefûle etkisi şart ise eğer fiil ezelde mevcut ise ezelde etki edecek bir şey ya vardır veya yoktur. Bu durumda hem var olmuş ve hem yok olmuş olduğu iddia edilmiş olur (72).

Bundan anlaşılan o dur ki, fiilin ezelde bulunması imkânsızdır.

Buraya kadar tekvinin mükevven ile aynı olduğunu iddia edenlerin dil ile ilgili delillerini Nesefî'den naklettik. Ancak görülen tartışma semantiğin tam can alıcı noktasında cereyan ediyor. Çünkü tekvin ile mükevven aynı kökten geliyorlarsa da şekil bakımından (çekim yününden) birbirinden ayrıdır. O halde, anlamlarının da ayrı olması gerekir. Oysa buradaki fikri savunanlara göre, ikisi de aynı anlamdadır, aralarında fark yoktur. Semantiğe aykırı düşen bu anlamı vermenin sebebi vardır. İşte sebepler, kelimelere anlam yüklüyorlar. İnandıkları davaya hizmet için iki kelimenin anlamını birbirine yüklüyor ve birleştiriyor. İspat edilen dava Allah'ın fiil sıfatları sonradan olmadır. Ezelde Allah yaratan değildir. Sonra yaratan oldu. Bunların kimler olduklarını yukarıda zikrettik. Şimdi bunların bir de aklî delillerini görelim :

Eğer yaratma (halk) yaratık (mahlûk) tan başka ise, bu yaratma ya yaratıkta bulunur veya hiç bir yerde olmadan bulunur ya da Allah'ta (Yaratanda) bulunur. Yaratanda bulunduğunda ya kadîm (süresiz) veya hâdis (sonradan olan) olur. Yaratanın olaylara mahal olmasının imkânsız olmasından yaratma hâdis olamaz. Kadîm olması da yanlıştır. Çünkü o zaman kudret anlamında olur ve iki kudretin bulunmasının bir yararı olmaz. Bunların hepsinin batıl olmasıyla ortaya çıkan sonuç yaratma (halk) yaratık (mahlûk) üzerine artık bir anlam değildir (73).

---

(68) Neml, 27/64
(69) Tebsıra, 1/408
(70) Mümin/57
(71) Tebsıra, 1/409
(72) Tebsıra, 1/410
(73) Tebsıra, 1/411

Nesefî diyor ki : Önce yaratma ile yaratık (tekvin ile mükevven) kavramlarının aynı olduğunu iddia edenlere dört cevabımız vardır :

a- Birincisi : Allah'ın ezeli sıfatları olduğu meselesidir ki Mutezile ile bu işi tartıştık.

b- İkincisi : Tekvin mükevvenden ayrıdır.

c- Üçüncüsü : Tekvin ezelidir.

d- Dördüncüsü : Tekvinin kadim olduğunu söylemek, kâinatın kadim olduğunu söylemiş olmayı gerektirmez.

Bunların üçündeki tartışma hem Mutezile ve hem de H' disçi kelâmcıları kapsar. Bunların itirazlarını ve şüphelerini aklî ve naklî olarak ikiye ayırmak lazımdır :

**1- Naklî delillerinden takıldıkları şu ayetler :**

a- "Bu Allah'ın yaratmasıdır. (Halk) Ondan başkasının ne yarattıklarını bana gösterin." (60)

Burada yaratma (halk) mahluka (yaratık'a) da denirse de bu mecazdır. Mecaza delil olmadan gidilmez, derler (61).

b- "Göklerin ve yerin yaratılışında deliller vardır" (62)

c- Göklerin ve yerin yaratılmasını düşünürler" (63)

Bu ayetlerde Allah kendi birliğine delil ve işaretler olduğunu anlatıyor. Bunlar, Allah'ın varlığına delil yaratmış olduğu şeylerdir. Yoksa onun yaratma sıfatı olamaz. Çünkü sıfatı gözükmez, gözüken, yapılan ve meydana getirilen şeylerdir. Bu şeyler, kendilerini yaratana delalet eder ve kendilerini yapanı gösterirler. Burada yaratma (halk) dedi, ama bu mahluk anlamınadır. Eğer bu isim (halk) mecaz anlamında olsaydı tekrar etmezdi (64).

d- "Sizi annelerinizin karnında bir yaratıştan sonra bir yaratılışla yaratmıştır" (65). Eğer yaratma ezelî olsaydı, kendinden önce başkası olmaz ve kendisi geri kalmazdı (66).

e- "Sonra onu başka bir yaratık yaptık" (67).

---

(60) Lukmân, 31/11 Tercüme itiraz edenin anlayışına göre yapılmıştır.
(61) Tebsıra, 1/407-408
(62) Âl-i İmrân, 3/189
(63) Âl-i İmrân, 3/190
(64) Tebsıra, 1/408
(65) Zümer, 39/6
(66) Tebsıra, 1/409
(67) Mü'minûn, 23/14

Bu ihtilaflardan anlaşılan kelimelerin ve türemişlerinin nasıl değişik şekilde anlaşıldığının ortaya çıkmasıdır. Bu semantiğin konusudur. Terimlerin anlamlarını tesbit ve tayin etmek ve onları değişik şekilde anlamak, değişik anlamların sebeplerini bilmek ve değişik sebeplere göre terimlere anlam vermek semantik, yani "anlamanın ilmi" demektir.

Tekvin ile mükevvenin aynı olmadığını ve bundan dolayı tekvin ezeli olduğu halde mükevvenin ezeli olması gerekmediğini ileri süren Nesefî'nin (Maturîdîye okulu) tekvinin mükevven ile aynı olduğunu iddia edenlerin Allah'ın fiili sıfatlarının hâdis olduğunu ve bu hudusun yerinin tayinindeki tartışmaları Nesefî'den takip edelim.

Maturîdî'lerin Tekvin sıfatı nazariyesi, Maturîdî'ye okuluna göre Allah'ın ilim, kudret, irade, semi, basar sıfatları yanında bir de tekvin sıfatı vardır ve bu sıfatla Allah ezelde muttasıftır ve tekvin mükevvenin gayrıdır, aynı değildir.

Nesefî diyor ki : Hasımlarımız bu mesele hakkında iki yönden bizi çirkince tenkit ederler : Bu sizin ortaya attığınız bir sözdür, daha önce bunu seleften söyleyen yoktur. Bazıları bunun Semerkant'tan geldiğini ve bir Eşarîyeli de hicrî 400 yılından sonra Merve'de ortaya çıkan Ebu Asım Zaberaşai'ye tarafından ortaya atıldığını, Kerramiyeden olan Muhammed b. Haysam beceriksizliği ortaya çıkınca, bu sözün Ehli Sünnetten olan Merv'li İbn Küllaba ait olduğunu zikreder. Oysa bu fikir Ebû Hanifeden alınmıştır [58].

İkincisi : Eğer, tekvin ezelde Allah'ın sıfatı ise, Allah ezelde Mükevvin-yaratan olur ve böylece yarattığı kâinat da ezeli olur, diyorlar. Çünkü dövenin olup dövülenin olmaması, kırmak olup kırılanın olmaması imkansızdır. Fiil ile mef'ul-yapmak ile yapılan iş birbirinden ayrılmaz, biri bulunmadan diğeri bulunamaz. Aynı bunun gibi Tekvin olsun da mükevven olmasın demek, mükevven olsun da tekvin bulunmasın demek gibidir ki, bu saçmadır [59].

Nesefî burada felsefedeki illiyet nazariyesine göre yapılan itirazı açıklıyor. Fakat bunu açıklarken illet, malûl, sebep, müsebbeb terimlerini kullanmadan hareket ediyor. Yani dil ile nasıl kolay anlatılacağını hesaba katıyor. Bu semantik tutum ve kültürdür. Meşşâi terminolojisini ve kültürünü kullanmıyor.

(58) Tebsıra, 1/405
(59) Tebsıra, 1/405

c) Mükevve'nin tekvin ile aynı olduğunu iddia edenlere göre tekvinde iki öğe bulunmuş olur. Onlara göre bir "Yaratan-Allah" ve bir de "Yaratılan şey" vardır.

**Bunların gruplara , okullara dağılımı şöyledir :**

I- Tekvinin mükevven ile aynı olduğunu ileri sürenler. Bunlar, Mutezile'nin çoğunluğunu, Neccâriyeyi ve hadisçi kelâmcılar olan Küllabiye, Eşarîye ve Kalanîsiyenin hepsini kapsar. Bunlara göre Tekvinin mükevvenden başka manası yoktur ve tekvin ile mükevven aynı anlamdadır (55).

II- Mutezile'nin ileri gelenlerinden Ebu'l-Huzeyl Allaf, Bişr b. Mu'temir, Mamer ile İbn Revendî, Hişam b. Hakem Kerramiyenin bütün tekvin ile mükevven-yaratma ile yaratılan ayrı anlamdadır. Bunda ittifak ettilerse de yaratmanın nerede vuku bulduğunda (yerinde) ihtilaf etmişlerdir.

a) İbn Revendî'ye göre, tekvin bir yerde (mahal) olmadan bulunur.

b) Bişr b. Mu'temir, tekvinin mükevvenden önce olduğunu söyler ve bir yerde olmadan durabilir.

c) Ebu'l-Huzeyl, tekvinin mükevvenle beraber bulunduğunu ileri sürer. Çünkü tekvin kendi kendine bulunamaz. Ona Allah'ın "ol" (kün) emrinden başka bütün sözleri bir yerde (mahal) vuku bulur. Tekvin "kün" (ol) den başka bir şey değildir ve bir yerde de vuku bulmamıştır.

d) Kerramiye'ye göre ise, tekvin Allah'ın zatında vuku bulur ve Allah'ın zatı olaylara, oluşmalara mahaldir yani oluşmaların yeridir (56).

III- Hak Ehli (Maturîdîye) Tekvinin Allah'ın ilim, kudret sıfatları gibi ezeli bir sıfatı olduğunu söylerler. Tekvin ezelîdir, fakat mükevven sonradan olmalıdır. Kudret ezelî olduğu halde güç yetirilenin (makdûrun) sonradan olması da böyledir. Bu durumda tekvin-yaratma, mükevveninyaratığın var olacağı zamanda oluşturulması, tekvindir (57).

Bu son cümle ile Nesefî, tekvinin-yaratmanın ezelî olmasıyla mükevvenin (yaratığın) da ezelî olması gerektiğini iddia edenlere cevap vermiş oluyor. Çünkü bu son cümle Allah'ın diğer sıfatlarını açıklamakta ve kâinatın ezelî olmadığını ileri sürenlerin birleştikleri açıklama ve savunma ilkelerinden birini teşkil etmektedir.

(55) Tebsıra, 1/400
(56) age, 1/401
(57) age, 1/402

Allah âlimdir, Onun ilmi vardır ve diğer sıfatlar için de durum aynıdır.

Ama Ebû Mansur Maturîdî, Allah'ın zatı ile âlim, zatı ile diri, zatı ile kadir, olduğunu söylüyor. Fakat bununla sıfatları inkar etmiş olmuyor. Zira bütün eserlerinde Allah'ın sıfatlarını isbat etmiştir. Bunun için delilller getirmiş hasımların ortaya koydukları şüpheleri savmıştır. Böyle demekle Allah'la sıfatları arasındaki mugayeret vehimini defetmek istemiştir (52). Allah'ın zatının âlim olmaması imkânsızdır. Bu çok tartışılan bir meseledir (53).

İşte, Ebu'l-Muîn Nesefî'nin son sözü bu konuda şudur : Burada Maturîdî'nin yoruma tâbi tuttuğu sözü ile, Mutezile'ninkinin aynı olduğu gözden kaçmıyor. Burada şu ortaya çıkıyor : Maturîdî, Allah'ın sıfatlarını semantik manada yani her sıfatın ayrı bir manası olduğunu kabul ediyor. Ancak onları bir kaide halinde ifade edebilmek için Mutezile'nin ibaresinden daha sağlamını bulamıyor, denebilir. Ayrıca, Mutezile yukarıda değindiğimiz gibi Allah'ın âlim, kadir, olduğunu kabul ediyor. Burada Fahreddin Razî'nin sıkça kullandığı bir deyimi kullanmak istiyorum : Mutezile ile, Ehli Sünnet arasındaki bu ihtilaf lafzîdir, lafza ve yeni deyimi ile semantiğe aittir ve dil felsefesine girer.

Nesefî tekvin bahsine semantik bir yaklaşımla önce konuda kullanabileceği terimlerin birbiriyle olan anlam bağlantılarını tesbit ederek başlıyor. Tekvin, tahlik, halk, îcad, ihdas, ihtira', (oluşturma, yaratma, halketme, var etme, meydana getirme, ortaya koyma) kelimelerinin eşanlamlı olduklarını (müteradif) zikrediyor. Ancak öncekilerin kullanımlarına uyarak tekvin terimini kullanacağını ifade ediyor (54).

**Tekvinde üç öğe vardır :**

a- Mükevvin - Oluşturan - Yaratan - Allah

b- Tekvin - Oluşturma - Yaratma - Sıfat

c- Mükevven - Oluşturulan - Yaratılan - Nesne

a) Mükevvi'nin Allah olduğunda ihtilaf bulunmamaktadır.

b) Tekvin'de ihtilaf vardır. Bu ihtilaf tekvinin fiili bir sıfat mı, yoksa sonradan olan bir nitelik mi, yahut da ezelî bir sıfat mı olduğuna dairdir. Bunu daha sonra tartışacağız.

(52) Tebsıra, 1/337
(53) Tebsıra, 1/338
(54) Tebsıra, 1/400

larını yorumlayan Ehli Sünnete "Muattıla" demiştir. Ancak Mutezileye Muattıla denilmesinde biraz hata varsa, Ehli Sünnete muattıla denilmesinde daha çok hata vardır. Bunu da mezhepler arasındaki mücadelenin neticesi olan aşırı suçlamaya ve mezhep taassubuna vermelidir.

Nesefî, dilin kullanılışında kelimenin gösterdiği mananın ilgili olduğu şeye göre kullanılışının dil yönünden doğru olup olmayacağını tartışıyor. Allah'ın ilim sıfatı ile ilgili son bir kaç kelimesini şöyle ortaya koyuyor : Allah'ın ilmi, zâtına hülul etmez (girmez, konmaz) ve zatı ilme ve diğer sıfatlara mahaldir, denmez. Aslında bu sıfatlar Allah'ın zâtında ve zât iledir. Çünkü hülul (konma) sükun ve karar kılma, yerleşme, demektir. Falanca falan yere kondu, sonra yola koyuldu, denir. Mahal (yer) mesken, durulan yerdir. Sıfat sükun bulmakla nitelenemez. Aynı şekilde cisimlerde de siyahlık cisme hülul etti, kondu, ancak çok geniş bir anlam kastedilerek söylenebilir. Allah'ın sıfatları bu geniş anlama alınarak kullanılamaz. Sıfatçıların önceki nesilleri, Allah'ın ilminin zatıyla kaim olduğunu söylediler. Eşarî bu ifadeden memnun olmadı ve bunun yerine şöyle dedi : Allah'ın ilmi zatı ile vardır, çünkü "kaim" sözü mecazdır. Ama varlık (vücut) sözü hakikattır. Aynı şekilde Allah'ın ilmi kendisiyle birliktedir de denmez. Zira ilim kendi kendine durabilen bir şey değil ki, Allah'la beraber bulunan bir şey olsun. Bunun gibi, ilim Allah'tadır, da denmez, yüce Allah, ilmin zarfı, kabı sayılmaz ve ilim Allah'ta yerleşmiş veya ona komşudur da denmez, çünkü ona temas etmez ve teması da kabul etmez ve ilim Allah'tan ayrıdır da denilmez, zira ayrılığı kabul etmez. Çünkü bu sözler ayrılık ve teğayür anlamında kullanılırlar. Konumuz olan sıfatlar da muğayeret yoktur [51].

Burada anlatılanlar hep Mutezile'nin fikrine göredir. Mutezile'den gelen itirazların neticesinde Sünnî kelâmcılar Allah'ın ilimle nasıl nitelenebileceğini açıklamakta sıkıntıya düştüler. Mutezile'nin itirazını makul buldukları için aynı itirazı önlemek üzere nasıl bir ifade kullanacaklarında ihtilafa düştüler ve endişelendiler.

Nesefî diyor ki : Hadis kelâmcılarının tümü, bu hususta, Allah ilim ile âlimdir dediler ve diğer bütün sıfatları buna uyguladılar. Bizim büyüklerimiz (Meşayihina) bu ibare ilmin bir âlet ve edavat olduğu vehimini uyandırdığını hesaba katarak bunu söylemekten kaçındılar ve şöyle dediler :

---

(51) Tebsıra, 1/337

tedir. Hadiste Allah'ın doksandokuz ve daha çok sıfatı (el-esmaül-hüsna'sı) olabileceği ifade edilmiştir. Ama Mutezile ile Ehli Sünnet arasındaki ihtilaf semantik bakımdandır. Mutezile Allah'ın âlim, kadir, hayy, semi', basîr (bilgin, güçlü, diri, işiten, gören) olduğunu kabul ediyor. Ehli Sünnette bu noktadan aynı fikirdedir. Yalnız Ehli Sünnet, dilin semantik anlayışına dayanarak şöyle diyor : Âlim demek, ilmi olan zat, Kadir demek, kudreti olan zat demektir. Öyle ise Allah'ın ilim ile, kudret ile nitelenmesi dilin gerektirdiği bir anlamdır. Burada Ehli Sünnet dildeki kelimenin çekimi ve türeyişini delil getiriyor. Mutezile ise Allah âlimdir diyor ama, Allah'ın ilmi vardır demiyor. Çünkü onlara göre ilim, soyut bir kavramdır ve onu Allah'a isnat etmek Allah'ın onunla birleştiğini vehmettirir ve akla getirir. Bu ise Allah'ın bir olma sıfatını zedeler.

Fiilen değil, zihnen bile böyle bir şeyi kabul etmek yanlış olur. Allah âlimdir derken, Allah ilim ile âlimdir, değil kendi zatıyla, özüyle âlimdir, derler. Ehli Sünnet semantik yolunu tutarak şöyle cevap verir :

Allah, âlim, kadir, hayy, semi', basir'dir dendiğinde, Allah zattır, zattır, zattır, zattır demek olur. Madem Allah zatıyla bilir, onun zatıyla ilmi aynıdır. O halde âlimdir demek zattır, demektir. İşte Ehli Sünnete göre Mutezile'nin bu fikri yanlıştır. Çünkü zat ayrı bir kelime, âlim ayrı bir kelimedir. Her ikisinin anlamı ayrıdır. Bunlar eşanlamlı değillerdir. Kadir de ve diğer sıfatları ile de aralarında fark vardır. Kadir'den anlaşılan mana âlimden anlaşılandan başkadır. O halde bunlar bir zatın sıfatları oldukları zaman o zatta mevcut olan bir manaya işaret ederler. Etmezlerse, sıfat olmalarının bir anlamı kalmaz. Dil kuralı, bir isim türemiş olduğu kökün manasını taşır [(49)]. Yoksa ilmi kudreti ve kudreti ilmi olmuş olur [(50)]. Bu ise dil mantığına aykırıdır.

Bundan dolayı Mutezile'nin itirazını bertaraf etmek için Eşarî Allah'ın sıfatları ne Allah'ın aynıdır, (burası Mutezile'ye uyuyor) ve ne de gayrıdır (Allah'tan başkadır), (burası Ehli Sünnete uyuyor) formülünü ortaya atmıştır. Aslında semantik bakımdan Ehli Sünnetin delili ve itirazı yerindedir. Ama Mutezile'nin de iddiası büsbütün anlamsız görünmüyor. Buna kesin felsefî bir cevap verilmemiş olmalı ki, Eşarî formülü ortaya çıkmış ve her iki görüşü birleştiren bir görünüm vermiştir. Mutezile'ye bu anlayışından dolayı, Allah'ı sıfatsız kabul eden anlamında, "muattıla" (Allah'ı sıfatlarından soyutlayanlar) adını vermişlerdir. Fakat bu sefer Selefiye de Allah'ın teşbih ifade eden sıfat-

(49) Tebsıra, 1/268
(50) Tebsıra, 1/270-272

olduğu gibi kalmasını savunan selefiye okulu. Diğeri de onlara aklî ve naklî esaslara dayanarak anlam veren kelâmcı okul.

Nesefî dil kullanımı yönünden bir ismin değişik anlamları (müşterek) olacağını semantiki esastan hareket ederek, böyle çok anlamlı isimlerin bulunduğu yerlere göe anlamının tayin ve tesbit edileceği üzerinde durmaktadır. Bu, sabit olunca benzeşen isimlerin Allah'a isnat edilenlerinin anlamlarını kavramak kolaylaşır.

Elin (yed) sözlükte bir sürü anlamı bulunur. El, söylenir, bununla, kuvvet, kudret, hükümranlık, memleket, yön, üstünlük (galebe), kolaylık, zenginlik el (organ), avuç. Bu anlamlardan yalnız Allah'ın birliği ile çelişmeyeni Allah'a isnat edilebilir [46].

Nesefî demek istiyor ki, el (yed) dilde bu anlamlarda kullanıldıktan sonra Allah'a isnat edilen el (yed) in bunlardan hangisinin Allah'a isnadı aklen uygun görülürse onu Allah'a isnat etmekte dilin önerdiği, kullandığı bir anlamdır ve bu suretle bu tevil de sayılmaz. Çünkü dil ehli bunu böyle anlamaktadır. Bundan sonra el (yed) in hiç bir anlamını kasdetmeden, tayin ve tesbit etmeden "el" olarak kalmasını iddia eden selefiyenin dile bile karşı geldiğini belirtmek istemektedir.

Hadisçilerden bir kısmı el'in Allah'ın sıfatı olup onu kendi velilerinden dilediğine has kılar, der. Bazı Eşarîyeye göre iki el (yedan) Allah'ın iki sıfatıdır. Kalanîsiye göre ikisi de tek sıfattır. Mutezilenin bir kısmına göre el, kudret anlamında ise de bu onların ilkelerine aykırı düşer. Çünkü onlar Allah'a kudret sıfatı izafe etmezler. Bizim ilkelerimize göre elin kudret anlamında olması doğrudur [47].

Allah'a arş isminin isnadında Nesefî şu açıklamayı dilin semantiği üzerine dayandırmaktadır :

Arş söylenir, etrafında meleklerin dolandığı serîr, taht, karyola kastedilir. Bazan hükümranlık (mülk) [48] kastedilir. Buna göre Allah'a isnat edilen arşa karyola manası vermektense, ona hükümranlık anlamı vermek aklın gerektirdiği şeydir. Her iki anlam da dilde kullanıldığına göre akılla ve Allah'ın diğer sıfatalarıyla uyum halinde olduğu için hükümranlık anlamını vermek uygun olur.

Ehl-i Sünnetin Mutezile ile olan önemli ihtilaflarından biri de Allah'ın sıfatları hususundadır. Allah'ın Kuran'da birçok sıfatı zikedilmek-

---

(46) Tebsıra, 1/173
(47) Tebsıra, 1/173-174
(48) Şiirden misaller, Tebsıra, 1/241

Araz, görünüşte araz olmasının sebebi devamlılığının (beka) imkânsız olmasıdır. Çünkü bu anlam dilin ifade ettiği anlamdır. Yoksa, kendi zatıyla duramamasından dolayı değildir. Zira dilde zatıyla duramayan nesneye araz dendiğine bir belirti yoktur. Bundan dolayı Allah'ın sıfatlarına araz denmez. Allah'a sıfat isnat etmekle de ezelde Allah'a araz isbat etmek gerekmez. Aynı zamanda arazların Allah'ın zatında bulunduğunu söylemeye de zorlamaz. Bu böyle olunca, sonra düşündük ve arazın araz olma manasının devamı imkânsız olmasından dolayı Allah'a söylenemez. Arazın, özüyle duramaması ve varlığında bulunacağı bir nesneye muhtaç olması, arazın gerekli bir özelliğidir, sözlük manası değildir [45].

Kelâmcıların titizliği onların gayelerine göredir. Ancak gayelerine doğru hareket ederken gerçekleri saptırmadan olduğu gibi ortaya koymaya çalıştıkları, en azından öyle yapmak zorunda veya görünümünde olmaları gerekmektedir. Çünkü kendilerini takip edecek kitleler bulunmaktadır. Onları yanlışa götürmeye hakları olmadığı için işi her türlü boyutu ile inceleyerek, sonuca ve gerçeğe varacaklardır.

Bu çok ağır bir yüktür ve ciddi çalışma ister. Kelâmcılar, filozofların fikirlerinin felsefesini yaparak, onların içinde en doğru olanı ve uyulması gerekeni bulmaya çalışırlar. Herhangi bir fikir adamı ve filozof gibi aklına geleni söyleyemez. Bu hususta kelâmcılar, filozoflardan daha az fikir hürriyetine sahiptir, demektir. Sonra kelâmcı filozoftan daha çok felsefî okulları bilmek zorundadır. Bir filozof, felsefî okulları bilmese, kendisi bir fikir üretebilir. Ama kelâmcı bütün fikirleri bilmeli ki, onlardan istifade ederek gerçeğe daha kesinlikte gitme imkânını elde edebilsin. Yoksa kelâmcı sırf kendi bildiği ile hareket edecek olursa, gerçeğe ulaşamaz; sadece kendisinin bildiğinin gerçek olduğunu savunur ki, başarılı olması sürekli olmayabilir. Bunun için kelâmcı her türlü fikri öğrenmeye, duymaya açık olmalıdır. Gerçek kelâmcı budur. Daha önce bildiğinin peşinde değil gerçeği aramanın peşinde olursa, o zaman daha önce bildiğinde gerçeklik payının ne olduğunu daha açık görür, ona göre onu destekleyecek yeni bilgiler, yöntemler elde edebilir veya onda değişiklik yaparak onu geliştirir ve daha sağlam olarak ortaya koyabilir.

Anlamları benzeşen (müteşabih) âyetler hususunda iki önemli görüş olduğuna temas etmiştik. Hiç mana vermeden sözlük anlamında

---

(45) Tebsıra, 1/96

İslâm filozoflarının genel inancıdır. Bunun dışında mücessime ve müşebbihe gibi bazı ekollerin Allah'a cisim ve araz dediğini de, şüphesiz diğer dinlerde de aynı inançların olduğunu hatırlamak gerekir. İslamın öğrettiği Allah inancında, Allahın ne olduğu ve ne olmadığı nasıl olduğu ve olmadığı, en önemli konudur. Eskiden ve yeni bazı kimselerin kelâmda cevher ve arazdan bahsedilmesini tenkit ettikleri gibi günümüzde bunun geçersiz olduğunu iddia edenler vardır. Bizce bunun haksız tarafları ve haklı yanları vardır. Cevher ve araz kâinatın (Oluşanlar-Yaratıklar) en genel iki terimidir. Eski filozofların ortaya attıkları bu terimler kâinat için her zaman geçerlidir. Bugün de yalnız felsefede değil bütün ilimlerde kullanılabilir. Maddenin mahiyeti, özü ve kendisine cevher, niteliklerine maddenin üzerinde meydana gelen her türlü değişikliğe araz, yani özde vuku bulan, ârız olan değişiklikler denir. Şimdi kâinatın bir maddesi, temeli ve bir de nitelikleri bulunmaktadır. Bunların felsefesini yaparak bu iki öğeden meydana gelen kâinatın yaratılmış olduğunu ortaya koymanın ne sakıncası vardır. Haklı yanı ise, bu terimlerin eski kültür terimleri oldukları ve onların yerine yenilerinin konmasını iddia etmek günümüz kültürüne uygun, kolayca anlaşılabilecek kelimeler kullanmayı tavsiye etmektir. Cevher ve araz yoluyla Allah'ın varlığını isbat etmenin kesin bir delil sayılmayacağı, herkesin anlayışına göre değişir. Bu yolla kâinatın bir yaratan tarafından var edildiğini ispat, kesin olmadığı için mi Allah'a inanmayanlar çıkıyor. Öyle ise kendilerinin ileri sürdükleri daha kesin deliller bulunduğuna göre onları okuyan ve bilenlerden inançsız kimse hiç çıkmıyor mu? Gerçek şudur ki, kelâmda ve felsefede ileri sürülen görüşler ve delillerin bir kısmı herkesi ikna edebilecek durumda, bir kısmı bazı kimseleri ikna edebilecek durumda, bir kısım insanlarda bazılarına daha yatkın ve onlarla daha kolay ikna oldukları halde bazıları da başka delillerle ikna olmaya daha yatkın olurlar. Bunun dışında bir insan bile bazı durumlarda bir delile yatkın olduğu halde başka bir durumda başka bir delile gönlü daha uygun gelebilir. İnsanoğlu psikolojik, sosyolojik ve siyasî, iktisadî bir çok etkenlerin tesirindedir. Bunun için her türlü delile ve tartışmaya açık ve alışkın olmak, kelâm ve felsefenin görevidir.

Nesefî'nin, araz kavramının dilde mevcut olduğunu vurgulaması, bunun düşünenlere kafalarının estiği şekilde ortaya atıp icat ettikleri bir kavram olmadığını insanoğlunda mevcut bir kavram ve anlam olarak bulunduğunu ifade edip Allah'ın bununla muttasıf olamıyacağını anlatmaktadır.

bütün hükümleri beraberinde ya bulunur veya bulunmaz, ya da bir kısmı bulunur, bir kısmı bulunmaz ve oluşmaların bütün hükümleri sâbit olur. O halde, tek bir durumda olan cevherin bir çok yönde tahsis edilmesi gerekir. Bu zorunlu olarak saçmadır. Oluşmaların hiçbir hükmünü gerektirmemesi de saçmadır. b) İkinci yön şudur : Eğer oluşmalar ezelde hükümlerin niteliklerini gerektirmiyor idiyse gerçekte de gerektirmez [43].

İşte Cüveynî tartışmasını böylece felsefî bir şekilde sürdürmektedir. Bu üslûp meşşâî kültürünün ifade tarzıdır.

Fahreddin Razî ise, mümkün olan şey konuda (mevzu) bulunursa araz olur, der. Araz, ya nisbeti veya bölünmeyi gerektirir, yahut da hiç birini gerektirmez. 1) Nisbeti gerektiren yedi kısımdır : Nerede, ne zaman, izafet, mülkiyet, tesir etme, müteessir olma, duruş; 2) Bölünmeyi gerektiren de ya cüzleri bitişik kemmiyet olur ki, bu da ya tek buutlu çizgi olur ya iki buutlu satih (alan) veya üç buutlu cisim olur, yahut kemmiyet ama özü kararsız olan zaman olur, ya da cüzleri ayrı olur; sayı gibi. 3) Araz'ın nisbeti de bölünmeyi de gerektirmeme durumuna gelince : Birincisi keyfiyet, beş duyu ile algılama; ikincisi nefsanî kavramlar, durumlar; üçüncüsü, hazırlıklı olma, bu ya etki etmek için kuvvet veya etkilenmek için kuvvetsizlik olur. Dördüncüsü de kemmiyetle ilgili olarak bitişik veya ayrık olur [44].

Burada araz hakkında birkaç cümlesini aldığımı Fahreddin Razî meşşâî kültürüne göre arazı anlatıyor.

Kelâmda araz ve cevher üzerinde durulması, Allah'ın hem cevher olmadığı hem arazla ittisaf etmeyeceği; Allah'ın cisim ve cevher olmadığı gibi ancak cisim ve cevherde bulunabilecek bir nitelik olan arazla da ittisaf etmeyeceğini anlatmak ve isbat etmek içindir. Çünkü âlem (kâinat) sınırlıdır, hacmi ve boyutu vardır. Ve âlemi meydana getiren iki unsur vardır. Biri cevher, öz, mahiyet ve zat; diğeri onun sıfatı olan araz'dır. Aristonun asıl deyimi ile suret ve heyuladır. Suret araz karşılığı ve heyula, öz, mahiyet karşılığıdır. Bu ikisi bir manaya gelince maddi varlık (insanın beş duyusu ile algılıyabileceği varlıklar) meydana gelir. Allah bu varlıklar cinsinden olmadığı için ona cevher de araz da denmez.

Bunun uzun tartışması hem Nesefî tarafından Tebsırada ele alınır ve hem de Cüveynî tarafından uzunca tartışılır. Bu kelâmcıların ve hatta

(43) age, 1/92
(44) el-Muhassal, 129-130, Tahran, 1980

Nesefî, Allah'ın araz olmadığı bahsinde öncekinin sözüne işaret ederek şunu tekrar ve ilave etmektedir :

Falana bir şey arız oldu, yani devamlı ve kararlı olmayan bir mana başına geldi. Bu durum şu hususta esas ve aslî olmayıp arız olan (geçici) bir durumdur denir. İşte bundan sonra devamları olmayan bir takım şeyler gördük ve onlara araz dedik.

Bu ad dilin delâletinden alınmadır ve kelâmcıların tarifine göre devamı imkânsız şeye araz denmiştir. Sonra her arazdan ayrılmayan gerekli bir vasıflı bulunduğunu ve onunla nitelenmeden varlığının imkânsız olduğunu gördük, yani kendi kendine durmaması ve durabilmesi için başka bir şeye muhtaç olmasıdır. Ayrıca arazın, araz olması kendi kendine duramaması değildir, çünkü dilde araza bu mana verilmez. Doğrusu arazın araz olması devamının imkânsızlığından dolayıdır [38].

Nesefî, diğer tariflere temas ettikten sonra arazın gerçek manasını dilin etimolojik ve semantik yapısından ve kullanılışından almaktadır.

Cüveynî de arazı anlatırken dilden başlıyor. Aslında kelimenin etimolojik manası ilk filozoflardan beri kullanılmakta, ona temas edilmekte ve dayanılmakta olduğuna temas etmiştik. Cüveynî, araz dilde arız olan ve eğlenmesi sürmeyen şeye denir. Kuran'da "dünyanın arazını isterler" [39] anlamındaki ayeti kerime ile dünyanın geçici malını kasdetmiştir. Çünkü, göçen, zail olmasından dolayı arız olmakla vasıflanıyor [40]. Kelâmcıların tariflerini zikreden Cüveynî cevher ve araz hususunda münakaşayı mutezile ile sürdürüyor. Kelâmcıların bir kısmına göre varlığı devam etmeyen şey araz'dır ve bu tarif bütün araz cisimlerine şamildir [41].

Cüveynî arazın varlığını ispat hususunda Dehriye ile arazı tartışır. Dehriyenin cevherin ezelî ve arazın hâdis olduğuna inandığını zikreder. Bir kısmı ezelî cevherin daima arazların mahalli olduğunu söylerken, diğerleri cevherlerin arazsız bulunduğunu iddia eder[42]. Oluşmaların ezelde cevherde bulunduğunu iddia etmeleri iki yönden imkânsızdır. a) Cevherin değişme yoluyla cihetlere göre değerlendirilmesi, sonsuz oluşmaların cevherde bulunması gerekir. Bu durumda oluşmaların

(38) Tebsıra, 1/145
(39) Enfâl, 8/62
(40) eş-Şamil, 166
(41) age, 1/145
(42) age, 1/146

dir[32]. Fahreddin Razî, cevher bölünmeyi kabul etmeyen, yer kaplayan şeydir [33] diyor.

Muhassalın şerhinde Tusî, ilk kelâmcıların yer kaplayanının cevher olduğunu söylediklerini ifade eder [34].

İşte buraya aldığımız bu tanımlardan da kolayca anlaşılacağı üzere meşşâî kültürü ile Nesefî'nin takip ettiği semantik metod arasında hiçbir münasebet bulunmamakta ve her ikisi ayrı yönde ve metodda yürümektedir. Cüveynî'den sonra gelen Fahreddin Razî ve Fahreddin Razî'den sonra gelen Tusî aynı kültürle hareket etmişlerdir. Nesefî ayrıca kelâmcı ve filozofların fikirlerinden de nakil de bulunur. Cevherin fiilen ve zihnen bölünmeyi kabul etmeyen şey olduğu söylenmiştir, [35] derken bile kullandığı üslûp felsefî ve meşşâî üslûbu olmadığı ortadadır. Meşşâî kültürünün hakim olduğu bağlayıcı ve kıvrak terimlerden ziyade normal dilde yazılan ve söylenen bir üslûp takip etmektedir.

Araz'ı açıklarken dilde kullanıldığı manalardan hareket etmekte ve sonra düşünürlerin yaptıkları tanımları zikrederek konuyu işlemektedir.

Araz dilde süreksiz ve devamsız olan şeyin ismidir. Falana önemli bir şey arız oldu. Falanca geçici (arız) bir iştedir. Kuran'da da âniden çıkan gelen buluta arız denmiştir [36]. Araz kelâmcılara göre hâdis olan şeylerin üzerine artık sâbit bir niteliğin ismidir. Renkler, oluşmalar, tatlar, sayhalar gibi. Bundan sonra kelâmcılar gene de tarifinde ihtilaf ettiler. a) Devamı imkânsız şey arazdır. b) Cevherde bulunan şeydir. c) Cevherle var olan (kaim) durabilen şeydir. d) İki vakit devam etmeyen şeydir. İki yokluk arasında var olan şeydir. e) Eşarî, bazı kitaplarında başkasına arız olan ve bulunduğu yer yok olmadığı halde kendisi yok olan şeydir, der. Bu tanım doğrudur ama kendi esasına ters düşmektedir. Çünkü arazı iki nitelikten mürekkep saymıştır [37].

Burada Nesefî'nin tanımı ile Eşarî'nin ki arasındaki fark herhalde görülebiliyor. Nesefî dil ile rahatlıkla anlattığı halde, Eşarî felsefî ve çapraşık bir ifade ile anlatmaktadır.

---

(32) İmamul-Haramеyn Cüveynî, eş-Şamil fi Usûlid-Din, 142, Ali Sami Neşşar tahkiki, Mısır 1969.

(33) Fahreddin Razî, al-Muhassal, 142, Tahran 1980, Hüseyin Atay, Kelâma Giriş, el-Muhassalın tercümesi 87, Ankara 1978

(34) Nasıruddin Tusî (672/1273) Telhîsu'l-Muhassal, 142, Tahran 1980

(35) Tebsıra, 1/65

(36) el-Ahkâf, 24

(37) Tebsıra, 1/69

güvende oldu, inandı, derdi de falana inandım, demezdi. Bundan da anlaşılıyor ki iman, kayıtsız mutlaka tasdik etmektir (29). Bu ikinci cevap da birinci cevap gibi semantik anlayışına dayanıyor. Birincisi, kelimeyi söyleyenin yani dilin sahiplerinin (Peygamber ve sahabe) tarafından nasıl anlaşıldığını ortaya koyduğu gibi, ikinci cevap da dil yönünden kelimenin etimolojisi ve sentakstan hareket edilerek itiraz reddediliyor.

Kâinatın oluşması (hudusu) hususunda Nesefî gene dilden hareket ediyor. Önce konuyla ilgili olan kelimeleri etimolojik açıdan inceliyor. Onların kök ve türemiş manalarına değiniyor ve sonra kelâmcılar tarafından nasıl anlaşıldıklarını inceliyor.

Bu yoldan giderek kâinatın oluşumunu açıklamaya çalışıyor. Şimdi bunu sürdürürken kullandığı üslûbuna ve tarzına örnek verelim :

Kelâmcılara göre âlem, Allah'tan başka bütün varlıklara denir. Âlem kelimesi alamet belirti manalarına gelen alem'den türemiştir. Çünkü âlem yaratanın varlığına belirti ve delildir (30).

Bundan sonra kâinatın (âlemin) meydana geldiği cevher, cisim ve arazlardan bahseder. Cevherden bahsederken, önce onun dilde kullanıldığı manadan başlar.

Cevher dilde, asıl, kök, temel anlamındadır. Falanın şerefli bir cevheri yani aslı, soyu vardır, denir. Bu kumaş cevherdir yani aslı iyidir. Bundan sonra, dildeki anlamının üzerine mantıkçı ve kelâmcıların verdiği manaya geçer. Kelâmcı ve mantıkcılara göre tanımını yapar. Cevher zıt nesneleri yüklenmeye kabiliyetli kendi kendine durabilen nesnedir. (Kaim-biz-zat) Zıt şeyleri kabul etmesinin anlamı şudur : Siyah iken kırmızı ve sonra yeşil de olabilir. Ancak bu zıtları birarada, bir anda kabul etmez, biri gider, onun yerine zıddı olanı kabul eder (31).

Burada Meşşaî (Aristocu) kültürüne göre yürüyen Eşarî okulundan cevher hakkındaki tanıma bir göz atalım :

İmam Cüveynî, cevher hakkında değişik tanımlar zikrediyor : a) Araz (yani nitelik) kabul eden şeydir. b) Cevher yer kaplayan (Ḥayyiz-Ṃütehayyiz) veya bir yer işgal eden şeydir. c) Her cüz, parça cevher-

---

(29) Tebsıra, 1/56
(30) Tebsıra, 1/62
(31) age, 1/64

yalanlamaya ve tekzib etmeye zıttır. Çünkü tereddüt etmek hiç bir hüküm vermeden durmaktır. Duran bir kimse tasdik etmiş olmaz [25]. Buna göre mukallidin imanı sahih olur. Çünkü imanın aslı olan tasdik onda bulunmaktadır.

Nesefî, iman kelimesinin sözlük manasının tasdik olduğunu ileri sürmekle eşanlamlı olduğuna hükmetmiş ona çok önemli bir hüküm yüklemiştir [26]. O da bu tasdik bulunan kimsenin iman etmiş olacağıdır. Tasdikin kendi anlamında, mahiyetinin bulunması önem taşıyor. Ama o tasdik nasıl meydana geliyor ve hangi şartlarda vuku buluyor. Bu önemli sayılmıyor. Bunun için hiç bir delile dayanmadan tasdik eden, yani iman eden kimse de mümin sayılıyor. Bu anlayış ve anlatış da kelimenin delaletinden ileri geliyor. Bu gibi tahlil ve kelimenin etimolojik ince anlamı, bilim oluyor. Mukallid, delile dayanmadığından günahkar olacağı veya imanın kabul edilmeyeceği tartışması, iman kelimesinin veya tasdik kelimesinin kök ve etimolojik anlamlarından doğmayıp dışardan katılmak istenen anlamlardan ve şartladan dolayıdır. Bu durum, misallerle de daha iyi anlaşılıyor ki Ebu'l-Muîn Nesefî semantiğe dayanıyor ve bundan dolayı da daha isabetli bir fikir ve anlayış ortaya koyuyor.

Fakat Eşarî ve Mutezile, imanın kayıtlı tasdik olmasını yani delile dayanan tasdik olmasını iddia ediyor ve onlar da kelimenin etimolojik manasına dayanıyorlar. Dilde iman, insanı emana, güvene sokmaktır. Eğer delile dayanmazsa, yanılmasından emin ve güvende olamaz ve delil olmazsa tasdik onu güvende kılamaz, [27] diyorlar.

Nesefî, buna iki şekilde cevap veriyor : Birinci cevap Hz. Peygamberin tatbikatı ve bu tatbikatın tarih boyunca devam etmesidir [28].

İkinci cevabı, dilcilerin iman kelimesini kullanmalarına dayanıyor. Bir kimse bir haber vermiş olsa ve başkaları onu tasdik etmiş olsalar, onların bu tasdiki dil yönünden itiraza uğramaz. Hiçkimse tasdik edenin gönlüne güven verip vermediğini araştırmaz. Mutlak surette ona inandı, denir. Eğer iman gönlü (nefsi) güvene sokmak olsaydı, o zaman haber verenle (muhbir) ilişiği değil, dinleyenle ilişiği olurdu. Çünkü dinleyen kendini güvene soktu, haber veren değil. Bu durumda nefsim (gönlüm)

---

(25) Tebsıra, 1/38
(26) Tabsıra, 1/39
(27) Tebsıra, 1/56
(28) Tebsıra, 1/56

## İLMİN TARİFİNDEKİ İHTİLÂFLARIN SEMANTİK AÇIDAN TAHLİLİ

Ebu'l-Kasım Belhli Ka'bi diyor ki : İlim, her şeye olduğu gibi inanmaktır. Mutezilî arkadaşları bunu kabul etmemişlerdir. Çünkü bu takdirde, câhil de âlim sayılmış olur. Câhil, kâinatın hâdis, yaratanın ve onun tek oluşunun sâbit ve peygamberliğin doğru olduğuna inanır. Bu itikadı, herşeye olduğu gibi itikad sayılır. İtikad ettiği şeyler, itikad ettiği gibidir. Buna rağmen, bu itikad ilim değildir (23).

İlim tarifi üzerinde ki münakaşa sürüp gidiyor. Biz burada semantik bir tahlil yapmaya çalışalım. Semantik, kelimenin anlamının nesneye, dışardaki müsemmaya uygunluğunu sözkonusu eder. Ka'bînin ilim tarifi dışardaki nesneye uymadı. Bunun için ona yapılan itiraz doğrudur. Bu itirazdan ayrıca bir hüküm de çıkarılabilir. Önce itikat doğru da olsa ilim sayılmaz. İkincisi, itikat ilim sayılmayınca güven vermez. Üçüncü olarak itikat ilim olmayınca bir şey öğretmez. Ayrıca semantik, kelimenin anlamının ilmini yaptığı için, bu tarifte kelimenin anlamı tam kavranamamış ve kavram zihinde eksik ve bulanık kalmış olur.

Mutezile her müctehid haklıdır, demektedir. Arkadaşlarımızdan buna şu şekilde karşı çıkılmıştır. Ben ictihad ettim ve ictihadım beni müctehidin yanılabilir ve isabet edebilir olduğuna götürdü. Şimdi ben, bu ictihadımda yanılmış mıyım, yoksa haklı mıyım? Eğer yanılmışsın dersen, ictihadımdan birinin yanlış olduğuna hükmetmiş olursun ve her müctehid isabet eder sözün saçma olur. Eğer ictihadında haklısın, dersen, müctehidin yanılabileceğini ve isabet edebileceğini söyleyenin sözünü kabul etmiş olursun (24).

Böylece her iki durumda da davayı çürütmüş oluyor. Buna bakılınca, ifade açık ve üslûp aklı selim yanı dil mantığına göre sonuca kolaylıkla varılıyor. Diğer felsefî ve mantığın teknik kelimeleri kullanılmıyor. Bu da semantiğin, cümleyi nasıl tahlil ederek kullanılan sözdeki kelimelerin anlamlarını kendi gayesi istikametinde kullandığını gösteriyor.

İman tasdikten ibarettir. Bunun vardığı sonuç yani terim manası, Hz. Muhammed'in Allah katından getirdiği şeyi tasdik etmektir. Tasdik

(23) Nesefî, Ebu'l-Muîn, Tebsıratü'l-Edille, 1/8
(24) Tebsıratü'l-Edille 1/35

## EBU'L-MUÎN NESEFÎ'NİN SEMANTİK METODU

Maturîdî okulunda, Maturîdî'den sonra günümüze kadar Ebu'l-Muîn Nesefî'den daha büyük ve yetkili bir kelâmcı gelmediğini söylemek mübalağa olmasa gerek. Şimdiye kadar ihmal edilmiş böyle bir kelâmcının kendine mahsus bir metodu, uslûbu ve kültür birikimi vardır. Şimdiye kadar İslâm düşünce sistemi ve tarihi ondan mahrum kalmışsa da, bundan sonra gün ışığına çıkarılıp ilim talipleri onun birikiminden ve metodundan istifade edeceklerdir.

Biz onun Tebsıratü'l-Edille adlı eserinin birinci cildini basıma hazırladık ve bu vesileyle de müellifi olan Nesefî'yi tanımaya ve tanıtmaya çalışacağız. Önce şu noktaya temas edelim. Kitabın hem başında ve hem de ortalarında şu ifadeye rastlanmaktadır : قال = dedi... Bu ifade ve kelime sanki kitabı yazan başkasından naklediyor kanaatini uyandırıyor. Halbuki, müellifin kendi eserinde bu kelime bulunmaz. Bir kimse kendisi için "dedi" tabirini kullanmaz. Bu "dedi" sözünün araya sıkıştırılması veya kitabın başına alınması kitabın hakiki yazarının gerçek ifadesi olmayıp onu dinleyip de nakledenin ifadesi ve uslûbu olduğu hususunda şüpheye düşürür. Çünkü öyle hocalarının ağzından imlâ tarzında olmayıp anlatışını kendi ifadeleriyle kaleme alan öğrenciler, sonradan kitabı hocalarına isnat etmişlerdir. Kitabın içinde "dedi..." lafzı asıl müellife isnat edildiği zaman, işte bundan dolayı, bu eser onun kendi kaleminden çıkmayıp öğrencisi tarafından kaleme alındığını söyleyenler bulunabiliyor. Bu doğru olabilir de olmayabilir de. Çünkü bir kitabı sonradan istinsah eden kimse araya "dedi" sözünü kendisi sokabilir. İşte biz, Tebsıratü'l-Edille'de bunu tesbit etmiş bulunuyoruz. Bunu da nüsha farklarından ortaya çıkardık. Eski yazmalarda bu "dedi" sözü olmadığı halde sonraki nüshalarda görülmüştür. Eski nüshalara riayet edilerek bu "dedi" sözü bulunan nüshaların farkları metinden alınarak haşiyede gösterilmiştir. Şunu ifade edelim ki, eski nüshalarda da bazan bu "dedi" ifadesinin araya sıkıştırıldığı da sâbittir. Biz Tebsıra'da bu "dedi" sözlerinin eski nüshalarda bulunmaları halinde onu metinde ibka ettik. Hacı Halife, Keşfü'z-Zunûn'da kitabın başlangıcını "... الحمد الله " göstermesi dediğimizi destekler. Bu dediğimiz kaideye en iyi uyan Damad nüshası olup farklara dikkat edilirse yalnız احمد الله ile başlar.

10- Siyâset (İmâmet) (Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali), 209 a-225 b.

Burada birşeyin dikkate alınması ile, arada olan fark daha iyi anlaşılabilir. İmam Cüveynî ile Ebu'l-Muîn Nesefî, yirmi sene aralıkla doğmuşlardır. Nesefî 438 H./1046 M. ve Cüveynî 419 H./1028 M. de doğmuştur. Cüveynî 478 H./1085 M. ve Nesefî 508 H./1114 M. ölmüştür. Nesefî, Cüveynî'den sonra otuz sene daha yaşamıştır. İkisinin en hacimli eserleri olan Cüveynî'nin eş-Şamil'i ile Nesefî'nin Tebsıratü'l-Edille'si arasında, konular bakımından ve metod bakımından bir karşılaştırma yapmak suretiyle Eşarîye ve Maturîdî'ye ekollerinin arasındaki kültür, metod ve üslûp farkını ortaya koyarak ekolün özellikleri hakkında bilgiler elde edebiliriz.

Cüveynî'nin eş-Şamil'inin planı, eserin basılmış olan bölümünde mevcut olan konulardır. Bu basılmış kısım, Şamil'in bütünü değildir. Şamil'i tahkik ederek neşreden Ali Sami en-Neşşar (ve arkadaşları), Şamil'i ihtisar eden İbnü'l-Emir'in ifadesine dayanarak Şamil'den şu kitapların (kısımlar) eksik olduğunu, bu eksik kısımların da üç cüz tutabileceğini söylemektedirler. Şamil'in muhtasarı olan el-Kamil fi İhtisari'ş-Şamil'de zikri geçen şu kitaplar bugün basılmış olan Şamil'de yoktur. "Kitabu'l-İrâde, Kitab fi-Kader, Kitabu'n-Nübüvvet, Kitabı İbtalül Kavl bi't-Tevellüd, Kitabu'r-Red Ala't-Tabaiyyîn, Kitabu't-Tadil ve't-Tecvîr" [22]. Şamil'in kaybolmuş kısımlarına da böylece muttali olduktan sonra ilerde kültür ve metod farklarına temas etmeye çalışacağız. Şamil'de siyâset (imâmet bahsi) görülmektedir. Ayrıca, Cüveynî tabiat felsefesine, teferruata inecek kadar yer verdiği halde Nesefî Tebsıra'da böyle yapmamıştır. Tebsıra sahibi Allah'ın cevher, cisim, araz olmadığını anlatırken onların da tariflerini yapmıştır. Cüveynî de Allah'ın cevher, cisim, araz olmadığını ele almış, fakat tariflere yer vermemiştir. Cüveynî, illet'e özel bir bölüm ve alt bölümler ayırmış, Nesefî'de böyle bir özel bölüm bulunmamaktadır. Nesefî'nin illete, ancak bir konuyu işlerken temas etmiştir. Onun için, Şamil'i İbn Sinan'ın Necat'ı ile karşılaştırmak daha isabetli olur.

---

(22) Ali Sami en-Neşşar, eş-Şamil fi Usulid-Din, Cüveynî, Mukaddime 87.

yayılmamasının sebeplerinden biri semantiktir. Nesefî'nin takip ettiği semantik metodun henüz bir ilim haline gelmemiş olması da bir sebep olabilir. Eserindeki üslûbu ve ifadesi açık, net ve oldukça kolaydır. Bazen zor olmasının sebebi konunun, meselenin mahiyetinin zor olmasından doğduğu hesaba katılmalıdır.

Eserin basılmasında fihristte gösterilecek ise de eser iki cilt olarak basılacağına göre, planına dair birkaç söz söylemek üzere burada fihristine temas etmemiz isabetli olacak kanaatindeyim.

1- Bilgi teorisi ve varlıkla ilgisi, 1-56,

2- Kâinatın oluşumu ve sebebi, 57-103,

3- Allah'ın tek oluşu ve karşıt inançların reddi, 104-139,

4- Allah'ın selbî (ne olmadığını anlatan) sıfatları, 140-241,

5- Allah'ın sıfatları, 242-334,

6- Allah'ın kelâm sıfatı, 335-395,

7- Tekvin-yaratma nazariyesi,396-485,

8- Allah'ın iradesi ve hakîm olması, 486-503,

9- Allah'ın görülmesi, 504-576.

Buraya kadar birinci cilt. İkinci cildin planı da şöyledir : Yalnız buradaki sayfalar Nuri Osmaniye'deki 2097 nolu yazmaya göre verilmektedir :

1- Peygamberlik, 109 b-134 a,

2- Allah insan ilişkileri a) Adalet-zulm, b) İnsanın gücü, c) İnsanın işlerindeki hürriyeti, 134 a-169 b,

3- Tevellüdün (illiyet) ibtali, 169 b-171 a,

4- İnsanın yaşamı (rızık ve ecel) ilgisi, 171-173 b,

5- İrade hürriyeti, doğru yanlış yapma 173 b-179 b,

6- Allah'ın insanın yararına hüküm vermesi, kaza ve kader, 179 b-190 a,

7- Kelâmî terimler (isim ve hükmü), 190 a-190 b,

8- Kaderiyye Mezhebi, 190 b-192 b,

9- Kabir azabı, şefaat, iman, 192 b-209 a,

ma'kûl bir şekilde Kur'an-ı anlatana rastlamadım. Herkes bin dereden su getiriyor ve neticede insan bir fikir sahibi olmadan yazılanı bitiriyor. Ama burada Ebu'l-Muîn Nesefî Mutezile'nin Kur'an'ın yaratılmış olduğu iddiasını tasvirden başka birşey yapmıyor. Bunun bir de Tebsıratü'l-Edille'sine bakmak lâzım. Orada da aynı fikri söylüyorsa, o zaman akla şu ihtimal geliyor : Ebu'l-Muîn Nesefî'nin eserlerinin yayılmaması bu gibi açık ve net fikirlerinden dolayı olabileceği hususudur. Aslında Maturîdîye'nin Mutezile'ye daha yakın olmakla itham edilmesi de, Eş'ariye ile Selefiye'nin taraftarlaının çoğalmasına ve yayılmasına sebep teşkil ettiği herhalde düşünülebilecek bir husustur. Şurası muhakkak ki, Tebsıratü'l-Edille, oldukça tafsilatlı büyük bir kitap, Bahru'l-Kelâm ise, çok küçük, yüz sayfalık, bir kitap. Bahru'l-Kelâm'ı Tebsıra ihtiva etmektedir. Onun çok kısa özeti sayılabilir. Araştırma ve karşılaştırmaya ihtiyaç vardır. Ancak, özet de olsa, başka fikirler ve ibareler bulunmaz diye birşey düşünmek yanlıştır. Her kitabı orijinal olarak ele almış olabileceğini de hesaba katmak gerekir.

Temhidin bölümlerini Tebsıra ile karşılaştırdık ve aynı bulduğumuzu söyledik. Şimdi Bahru'l-Kelâm'ın konularını buraya alarak Tebsıra ile karşılaştırmasına imkan vermiş olacağız. Önsöz Allah'ın Tenzihi ve Takdiri, 1. Dinde tartışma caizdir, 2. İlim akıldan üstündür, 3. İmanın şartlarını bilmek şarttır, 4. Sıfatlar iki türlüdür, 5. Varlık iki türlüdür, 6. Allah gelmek ve gitmekle nitelenemez (Selefiye'nin tam zıddı), 7. Cehmiyye Allah'a yer tayin eder, 8. Mutezile Allah görülmez, der, 9. Kur'an Allah kelâmıdır, 10. İsim müsemmânın aynıdır, 11. Rızıklar bölünmüştür, 12. İman artmaz eksilmez, 13. Putperestlerin çocukları, 14. şeytanın soyu, 15. Zenginlik fakirlikten üstündür, 16. Kaderiyye'ye göre çalışmak insana farzdır, 17. Mutezile'ye göre velilerin kerameti saçmadır, 18. Peygamberliğin isbatı, 19. Mutezile'ye göre mirac olmadı, 20. Mutezile'ye göre üzerimizde görevli melek yoktur, 21. Mutezile'ye göre kabir azabını akıl almaz, 22. Sahabe'nin en üstünü Ebu Bekir'dir, 23. Rafizîlerin bir kısmı vahiy Ali'nin hakkıydı, derler, 24. Rafizîler İmam Ali'nin topladığı Kur'an'ıdır, derler,

**6. Tebsıratü'l-Edille :** Ebu'l-Muîn Nesefî'nin en hacimli ve muhtevalı eseridir. Kılıç Ali Paşa (517) yazma nüshasının ilk dış sayfalarında kitabın içinueki yazı ve mürekkep aynı olarak şöyle bir kayıt vardır : Bu, musannıf, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed Mekhûlî'nin nüshasından istinsah edilmiştir. Musannıf eserini ikindi vakti, Rebiülahirin yedisi çarşamba günü beş yüz hicrî yılında bitirmiştir. Açıklayacağımız gibi onun bu kadar hacimli ve muhtevalı esere sahip olduğu halde

kitabı halinde bir özeti sayılabilir. Göreceğimiz gibi Tebsıra iki cilt ve hacimli bir eserdir. Temhidin üzerine Nizamüddin Hüseyin Sığnâkî et-Tesdid adlı bir şerh yapmıştır.

5- **Bahru'l-Kelâm fi İlmi't-Tevhid** : Bu eser 1911 (1329 H.) yılında basılmıştır. Üzerinde çalışma yapılıp yapılmadığını bilmiyoruz. Ancak eser tertipli, yirmidört fasıl halinde kaleme alınmış olup küçük hacmine rağmen uslûbu ve metodu tam âlim bir zatın eseri olduğunu gösteriyor. Aklî delil ve açıklamalar yanında pek az olarak ayetlere dayanır. Muhaliflerin sözlerine yer verir. Kısaca cevaplarını da zikreder.

Kelâmcılarla Selefiyeyi `özelikle karşılatırıyoruz. Çünkü şimdiye kadar İslâm dünyasında hâkimiyetini sürdürüp gelen bu iki düşünce ve inanç sistemidir. Diğerlerinin fikirleri bu iki mezhep tarafından önemsenmiş veya kitaplarda kalmıştır. Bazen yeni olaylar onları gündeme getiriyor.

Nesefî'nin bu eserinde Allah'ın haberi sıfatları (el, göz gibi) hakkında şu ifadesine rastlıyoruz: Allah'ın eli sıfatı niteliksiz بلا كيف ve benzetmeksizin görmesi, işitmesi, bilmesi ve kudreti gibi ezelidir. Allah uzvu olmadan işitir, gözü olmadan görür, vasıta (âlet) olmadan bilir, kalbi olmadan irade eder, dili ve dudakları olmadan konuşur. Eli de böyledir. Niteliksiz, teşbihsiz, uzuvsuz olarak Allah'ın ezeli sıfatıdır. Mutezile'nin yed'e kudret ve kuvvet manası vermesi yanlıştır [19]. Şimdi burada Mutezile'yi de reddetmektedir. Halbuki Sünnî Kelâmcıların el'e kudret manası verdiklerini biliyoruz [20]. Buradaki ifadesiyle Selefiye'den ayrılıyor. Çünkü gözü isim olarak Allah'a isnat etmiyor. Gözün sıfatı olan görmeyi Allah'a isnat ediyor ve göze göz manası vermiyor. Böylece onu te'vil ediyor. Selefiye gözü göz olarak Allah'a isnat eder ve nasıl bir göz olduğu, niteliğini Allah bilir, derler. Daha önemli bir meseleye de temas etmek istiyorum :

Kur'an, Allah'ın sözü (kelâmı) ve sıfatıdır. Yüce Allah bütün sıfatlarıyla kadîmdir, hâdis değildir. Harfsiz, sessiz, hecesiz ve başlangıçsız bir söz olup Allah'tan ayrıdır ve Allah'ın aynı değildir. Ancak Kur'an'ı Cibrile ses ve harflerle duyurmuştur. Sesi ve harfleri yarattı ve Cibrile o ses ve harflerle işittirdi. Cibril de onu ezberledi, kavradı ve Hz. Peygambere nakletti. Bu, vahyin ve elçiliğin (risâlet) indirilmesidir. Şahsın ve seslerin indirmesi değildir. Cibril onu Hz. Peygambere okudu, Peygamber de onu ezberledi ve kavradı ashabına okudu [21]. Bu kadar açık ve net

(19) Bahru'l-Kelâm, 21
(20) Fahreddin Razî, Mefâtihü'l-Gayb 7/563 İstanbul, Mutezileye verdiği cevaba bak.
(21) Bahru'l-Kelâm, 31-32

tur. Fakat eser otaya çıkmadan kesin birşey söylemek imkânsızdır. Bunu şüpheli karşılamak gerekir. O. R. Kehhâle'nin verdiği bilgiyi Kâtip Çelebi'den aldığından şüphe edilmemelidir. Eğer, dendiğine göre Fur-u (Fıkh'a) âit ise, Ebu'l-Muîn Nesefî'nin olmaması ihtimali ağırlık kazanıyor.

**3- İzâhu'l-Mehacce Li Kevni'l-Akl-i Hücce :** Ebu'l-Muîn Nesefî, bu eserini «et-Temhid li Kavaidi't-Tevhîd» adlı eserinin, isbat Keramati'l-Evliya Faslının sonunda Tebsıra ile beraber zikretmiştir [17].

Maturîdî ve Hanefîlerin kendi mensuplarının hal tercümelerini diğer mezhep mensupları gibi uzun uzun yazmamışlar veya yazmışlar, kaybolmuş olabilir ve böylece büyük bir kültür tarihi bölümü kapalı kalmıştır. Maturîdîliğin yayılmamasının sebeplerine bu da katılabilir. Ancak bir de şunu söylemek mümkündür. Hanefî fakihleri büyük ilim adamı yetiştirdikleri halde Tabakat ve alimlerin hal tercümelerine önem vermemiş olduklarının sebepleri bilinmiyor.

**4- et-Temhid fi Kavaidi't-Tevhid :** Ebu'l-Muîn Nesefî'nin son eserine benziyor. Bunu Tebsıratü'l-Edille, adlı eserine bir giriş anlamına ve onun fihristi mahiyetinde yazdığı, konuları ve babları arasında yapılan mukayeseden anlaşılıyor. Bu eserin Türkiye kütüphanelerinde yazma nüshaları ve şerhleri bile olduğu halde, İslâm Ansiklopedisinin tercümesi yapılırken hep Avrupa yazmalarına dayanılması, kendi kültürümüzden ne kadar uzak olduğumuzun delilidir. Ebu'l-Muîn Nesefî üzerine ilmî çalışmaları başlatmanın İslâm Dünyası'nda öncüleri sayılabiliriz. Nesefî'nin eserlerini 1957 yılında başladığım, İstanbul Kütüphanelerindeki Kelâm kitaplarını tespit çalışmalarım esnasında tanımıştım. 1971 yılında Temhid'i öğrencilerimden (Prof. Dr.) Mustafa Sait Yazıcıoğlu'na mezuniyet tezi verdim [18]. Böylece ilk defa Ebu'l-Muîn Nesefî üzerinde bir çalışma yapıldı. Eser Tebsıratü'l-Edille'nin cep

---

(17) Ebu'l-Muîn Nesefî, et-Temhid, Karaçelebi No : 347 (180-a), istinsah tarihi 702 H. 1302 M. Şehit Ali Paşa, No : 1579 (46-a);
İsmail Paşa Bağdatlı, İzahu'l--Meknûn 1/156, Hayreddin Ziriklî, el-A'lâm adlı eserinde Ebu'l-Muîn Nesefî'ye şu eserleri isnat ediyor. Temhid, Tebsıra, Bahru'l-Kelâm, el-Umde fi Usuli'd-Din. (Bu Ebu'l-Berekat Nesefî'nindir.) el-Alim vel Müteallim (Ebu Hanife'nindir). İzahu'l-Mehacce Li-Kevni'l-Akl-i Hucce, Şerh el-Camii'l Kebir liş-Şeybani fi Furuil-Hanefiyye, Menahicü'l-Eimme fil Füru (Hayrettin Ziriklî, 8/301). Parantez içindeki cümleler bizimdir.

(18) Yazma nüshaları Fatih : 3084/1, 63 varak, Müstensih Muhammed b. Ahmed 687 H. (19 satır). Hamidiye : 722, varak 81, (23 satır), Şehid Ali Paşa :1579, Varak 99 (11 satır) Yozgat no. 612/1. L, 44 Varak (21 satır) Abdurahim Muhammed 1201 H. Karaçelebizade no : 347/5, 159-203 varak, Müstensih Muhammed b. Ali 702 H. (satırları muhtelif) Ayrıca bak. M. S. Yazıcıoğlu, Maturîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı 21.

isimleri okumada titiz ve yazma eserlerde ihtisası olan merhum Muhammed Tancî'nin, Ebu'l-Muîn olarak düzeltilmiş olduğuna dayanarak Ebu'l-Muîn şeklini tercih ediyoruz.

Yalnız rivayetlerde; Ebu'l-Muîn Nesefî'nin doğum tarihinde, yirmi sene gibi büyük bir tarih farkı ortaya çıkmaktadır. Bazıları 418 hicrî yılını verdikleri halde, bazıları da 438 hicrî yılına tetabuk eden yaşını veriyorlar. Fakat ölüm tarihi olan 508 H./1115 M. de ittifak halinde bulunuyorlar. Biz de, 537 hicrî yılında vefat eden Ebu Hafs ömer b. Muhammed'in "el-Kand fi Ulemâi Semerkand" adlı eserinde Ebu'l-Muîn Nesefî'nin 25 Zil-Hicce 508 hicrî yılında yetmiş yaşında olarak öldüğünü zikretmesine dayanarak şimdilik 438 hicrî yılını doğum tarihi olarak kabul ediyoruz (14). Ebû Hafs Nesefî, Ebu'l-Muîn'e hem en yakın müellif, hem hemşehrisi, belki de öğrencisidir.

**Ebu'l-Muîn'in eserlerine gelince, şunları bulmaktayız**

**1- Şerh'al-Camiu'l-Kebir :** Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan Şeybanî (187 H. 802 M.). Bu eser fıkha dairdir. Ancak Ebu'l-Muîn'in böyle bir eserinin olduğunu Keşfü'z-Zunûn'da görüyoruz (15). Bundan sonrakiler de ondan nakletmektedirler. Böyle bir eseri olduğuna dair ileri sürülen şüpheyi haklı bulmaktayız. Şüphesiz zamanın önemli din ve kültür ilmi olan fıkhı okumuştur. Ama onda ihtisaslaşıp bir eser verdiği çok şüphelidir. Hacı Halife Keşfü'z-Zunûn adlı eserinde Ebu'l-Muîn Nesefî'ye atfettiği, bu kitabın, kime ait olduğunda da kendisinin şüphesi olduğunu anlamak mümkündür. Çünkü Evhadüduddin diye birine isnat edilmiştir. Hacı Halife ise bu ismi açıklamakta hata edebilir. Belki de ondan sonra gelen Ahmed Ebû Nasr Nesefî'nin şiir haline getirdiği Camii Kebir'in şerhidir. Her ne ise bu eseri Ebu'l-Muîn'e isnat etmekteki hatayı, öyle bir eser meydana çıktığı zaman düzeltebiliriz.

**2- Menâhicü'l-Eimme :** Bu esere sadece Keşfü'z-Zunûn ve İzâhu'l-Meknûn'da rastlıyoruz (16). İslam Ansiklopedisi de bu eserden ve Şerhu'l-Camii'l-Kebir'den bahsetmektedir. Bu eserin usul-ü fıkha âit olması düşünülebilir. Kelâmcılarda usul-ü fıkh yazma geleneği mevcut-

---

(14) Zehebî, bunu Şeyhu'l-İslam Mahmud b. Ahmed Şagucî ve Abdurraşîd Ebi Hanife Velvalci nakletti, demiştir. (Kasım b. Kutluboğa, Tacu't-Terrâcım, Esat Efendi No. 2312 Varak 43-d.) Bk. Yukarıda verilen kaynaklar.

(15) Hacı Halife, Keşfü'z-Zünûn 570, Bk. Prof. Dr. M. Sait Yazıcıoğlu, Maturîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı, 22, Ankara 1988, Luknevî'de bu eseri Nesefî'ye isnat eder. 216.

(16) Keşfü'z-Zunûn, 1845; İsmail Paşa Bağdatlı, İzahü'l-Meknûn, 2/563. Ama Prof. Dr. M. S. Yazıcıoğlu bu esere temas etmemiştir. Luknevî, el-Fevaidü'l-Behiyye'de bu eseri Ebu'l-Muîn'e isnat eder. Bkz. s. 216.

kadar soyunu zikretmiştir [7]. Aslında herkesten bildiği kadar bütün soyunu zikretmesi beklenmez. Bazılarının soy kütüğünü uzatmaları, âilede başka ilim adamı olup olmadığını anlatmak istemeleri olabilir. Tabakât kitapları ise beş, altı, yedi başa kadar sayıyor [8]. Yedi başa kadar doğru olduğuna dair kanaatimiz Zehebî'nin "Siyeru Alâm'ın Nübelâ" adlı eserinde, Müstağfirî'nin Tarihi Nesefine dayanarak verdiği şu bilgiye istinad ediyor : Ebu'l-Mutî' Nesefî'nin asıl adı Muhammed b. Fadl olup Mekhûl onun lakabıdır [9]. İşte bunu bilmeyenler Mekhûl'ü Muhammed'in babası zannetmiş olmalılar ki, Muhammed Mekhûl'ü Muhammed b. Mekhûl şeklinde anlamışlardır. Bu, Ebu'l-Mutî' Muhammed (Mekhûl) 318 H.'de vefat ettiğine göre ve bunun Ebu'l Muîn Nesefî'nin dedesi olduğu zikredildiğine göre 438 H. de doğan Ebu'l-Muîn ile dedesi arasında yüz küsur sene olduğu görülüyor.

Fevâidü'l-Behiyye'de Ebu'l-Muîn ailesinden Ahmed b. Muhammed b. Muhammed (Mekhûl) (331-379 H. 942-989 M.) adlı bir zata rastlıyoruz. Bu zatın, Ebu'l-Muîn Nesefî'nin büyük dedesi (babasının dedesi) olan Mutemid ile kardeş olduğu zikrediliyor. Ancak Lü'lüiyyat adlı eserin bu Ahmed'e isnat edilmesi yanlıştır. Dedesi Mekhûl'ün eseridir. Bu Mekhûl'ün eş-Şua, adında bir kitabı daha bulunmaktadır [10].

Kutluboğa'nın ve Beyazıt nüshasının dış sayfalarında Mutemid adını Said ve Zirikli, mabed olarak göstermiştir [11].

Ebu'l-Muîn künyesi Kılıç Ali, Damad İbrahim ve Fatih nüshalarının dış sayfalarında Ebu'l-Main olarak harekelenmiş ve açıklamasını şöyle yapmışlardı : Ebu'l-Main denmesinin sebebi gerçek onun dilinden pınar gibi aktığındandır [12]. Öyle zannediyorum ki, bu açıklama sırf dil yönünden daha uygun bulmalarına dayanıyor. Ancak bazı kaynaklarda, özellikle isimlerin doğru okunmasına dair eserler veren Zehebî ve İbn Hacer gibi âlimler bu Künyenin Ebu'l-Muîn şeklinde mimin zamma ile yani (U) ile okunmasını tasrih etmişlerdir [13]. Biz de,

---

(7) Kılıç Ali Paşa, 517, Damad İbrahim Paşa 778
(8) Luknevî, Fevâidü'l-Behiyye 216; Kutluboğa 78; Hacı Halife Keşfü'z-Zünûn 337, 570, 225, 484, 1845; Zirikli, el-A'lâm 8/301; İslâm Ansiklopedisi 9/199; Ö. Rıza Kehhale 13/66
(9) Zehebî (748 H. 1374 M.), Siyeru A'lâmı'n-Nübelâ 15/33
(10) Luknevî, Behiyye, 40
(11) A.g.y.
(12) Kılıç Ali Paşa 517, Damad İbrahim 778
(13) Bak. Zehebî, el-Muştebih 2/607, İbn Hacer, Tebsırü'l-Muntebih bi Tahrîri'l-Muştebih 2/1307, es-Samanî, et-Tahbîr fil-Mu'cemi'l-Kebîr 2/273

9. Hasan b. Cafer b. Yusuf Ebu Ali Nesefî (428 H./1037 M.)

10. Cafer b. Muhammed b. Mu'tez Ebu'l-Abbas Nesefî (350-432 H./961-1041 M.)

11. İsmail b. Tahir b. Yusuf Ebu Turab Nesefî (448 H./1056 M.)

12. Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid b. Muhammed b. Fadl (Mekhûl) Nesefî (438-508 H./1046-1115 M.)

13. Ahmed b. Ebu'l-Müeyyed Ebû Hasr Nesefî (518 H./1125 M.)

14. Abdulaziz b. Osman b. İbrahim Ebû Muhammed b. Nesefî (533 H./1138 M.)

15. Abdulaziz b. Muhammed b. Ahmed b. İsmail Ebû Hafs Nesefî (461-537 H./1069-1142 M.)

16. Ahmed b. Ömer b. Muhammed b. Nesefî (644 H./1266 M.)

17. Abdulaziz b. Muhammed İzzuddîn Nesefî (686 H./1287 M.)

18. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Nesefî Ebu'l-Fadl (600-687 H./1204-1289 M.)

19. Abdullah b. Ahmed b. Mahmud Ebu'l-Berekât Nesefî (710 H./1310 M.)

20. Ali b. Muhammed b. Ali b. Ebî Bekir Nesefî (719 H./1319 M.)

21. Muhammed b. Abdullah Kayyım Nesefî (838 H./1435 M.)

22. Ahmed b. Ebî Bekir Nesefî Hazrecî Kuud (1007 H./1598 M.) (5)

Nesef, Türkistan'da kavşak bir yerde bulunduğu ortasından da nehir aktığı için bağı, bahçesi ve ziraate müsait arazisi vardı. Bu bakımdan da yerleşime müsait idi. İlim de yerleşik ve seçkin yer ister. Ancak Nesef'te bu kadar çok âlim yetiştiği halde, Ebu'l Muîn Nesefî ile ilgili yalnız büyük dedesi âlim görülmektedir.

Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed b. Muhammed b. Mutemid b. Ebî Muti' Muhammed (Mekhûl) b. Fadl Nesefî

Ebu'l-Muîn'in soy kütüğünde değişik rivayetler bulunuyor. Ebu'l-Muîn Nesefî'nin soyunu sekiz başa kadar çıkaran genellikle yazma nüshalardır (6). Bazısı yalnız Musannıfın ismini ve bazısı da dört başa

(5) Bk. Bağdadî, Hediyyetü'l-Arifin, Ömer Rıza Kehhale, Mu'cemü'l-Müellifin. İbn İmad, Şezeratü'z-Zeheb, Hacı Halife, Keşfü'z-Zunûn, Bağdadî İzâhul Meknûn, Kureşî, el-Cevahirü'l-Mudiyye, Zehebî, Siyeru A'lâmın-Nübelâ, Zehebî, Tezkiretü'l-Hüffâz, Luknevî, el-Fevâidü'l-Behiyye, Kutluboğa, Tâcu't-Terâcim, Yakut, Mu'cemu'l-Buldân.

(6) Beyazıd, Umumi 3063 (12-a) (12-b), Serez, 1395, Nuri Osmaniye 2097

## EBU'L-MUÎN NESEFÎ
## (438-508 H./1046-1115 M.)

Ne yazık ki, Ebu'l-Muîn Nesefî hakkında kendi eserlerinden başka bize tarihi bilgi veren kaynak yok gibidir. Herhalde bu, Maverâü'n-Nehir, Ortaasya âlimlerinin coğrafî kaderidir, denebilecek bir durum oluyor. Nesef'in tarihe geçmiş bir yerleşim ve ilim merkezi olduğu anlaşılmaktadır (4).

Tabakat ve tarih kitaplarında tesbit edebildiğimiz Nesef'e mensup bazı bilginlerin sadece adlarını ve ölüm tarihlerini sırasına göre vermek istiyoruz ki, eserini yayınladığımız Ebu'l-Muîn Nesefî'nin yetiştiği ortam ve çevreyi daha iyi anlama imkânı olabilsin.

1. İbrahim b. Makal b. Haccac Nesefî (295 H./908 M.)
2. Ahmed b. Ali Tahir Nesefî (300 H./951 M.)
3. Muhammed b. fadl (Mekhûl) Ebu Muti' Nesefî (318 H./930 M.)
4. Muhammed b. Zekeriyya b. Hüseyin Nesefî (344 H./995 M.)
5. Ahmed b. Muhammed b. Mekhûl Ebu'l-Bedi' Nesefî (379 H./989 M.)
6. Ebu Ahmed İsa b. Hüseyin b. Rabi Nesefî (385 H./995 M.)
7. Muhammed b. Ahmed b. Mahmud Nesefî (414 H./1033 M.)
8. Hüseyin b. Cafer b. Yusuf Nesefî (425 H./1034 M.)

---

(4) Nesef'in asıl adı Nahşeb olup Arap Coğrafyacıları Nesef demişlerdir. Belh'e bağlanan yol üzerinde, Buhara'dan dört ve Belh'den sekiz günlük mesafede idi. (İ.A.9/40) Yakuta göre büyük bir şehir olup halkı kalabalık ve ziraati boldu. Ortasından bir nehir geçer. Her fende ve ilimde birçok ilim adamı yetiştiren bir şehirdi (Yakut, Mu'cemü'l-Büldan, 5/285). Şehrin dört kapısı olup isimleri şunlardır : Neccar, Semerkant, Kiş, Güldin. Nehrin kıyısında köprü başında valinin sarayı bulunurdu. Cuma Camii Güldin kapısında, Bayram namazı kılınan yer Neccar kapısının yanı idi. (Moğol istilâsına kadar Türkistan, V.V.Barthold, 176-177). Çağatay hanlarından Kabak (Kebek), hükümdarlığında (1318-1326), Nesef'den iki fersah mesafede bir köşk (Karçı--Saray) yapmıştı. Kabak Şamanist olduğu halde halka iyi baktı ve müslümanları korudu. (Barthold, For Studies on the History of Central Asia I/52, 133) Mübarekşah ve Banaktan sonra Maverâü'n-Nehir'de yerleşen ilk han olmuştur. (A.g.e.,51) Buhara ile Nesef arası dört günlük (aşağı yukarı doksan mil), Keşk ile Nesef arası altı fersah idi. (Barthold, Moğol istilâsına kadar Türkistan 177) Kabak (Kebek) ten sonra yerine geçen kardeşi Tarmaşirın (1326-1344) müslüman olmuş, İbn Batuta 1333 yılında Nesef'in civarında onunla karşılaşmıştı. (Four Stu. H. Central Asia 22/8; Ayrıca bkz. Barthold, Moğol İstilâsına Kadar Türkistan, s.146-153, Çev. H. Dursun Yıldız, TTK Yay. Ankara 1990, Dr. Ramazan Şeşen, İslâm Coğrafyacılarına göre Türk Ülkeleri ve Türkler, s. 233 vd., Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay. Ankara 1985.

yayılması karşısında Kelâm ilmi, kendi mensupları tarafından da hor görülmeye ve ithâm altında tutulmaya çalışılmaktadır. Oysa Osmanlılarda başlayan yenilenme hareketlerinde ilk ele alınan konu, yeniden Kelâm ilmine dönme ve yeni Kelâm ilmi yapma çağrısıydı. Çünkü İslâm düşüncesinin hukukî temsilcisi kelâmdı ve düşünce olmadan da bir yenilik olamazdı.

Doktora ve Doçentliğimi İslâm Felsefesinde yaptıktan sonra Kelâm ilmine geçtim. Bu, bana eski büyük filozof kelâmcıların gözü ile Kelâm ilmine bakmamı bahşetti.

Her ilimde olduğu gibi Kelâm ilminde de yenilik yapmak için eskinin iyi bilinmesi, toplumda da bir birikimin bulunması, bir doymuşluğun ve tıkanmışlığın sonucunda yeniye, başka bir şeye ihtiyacın kuvvetli bir şekilde hissedilmesi şarttır. Toplum da yeniliğe açık ve hazır durumda olmalıdır. Türkiye'de ilâhiyat öğretiminin sekteye uğramasının sebep olduğu birikim eksikliği henüz doldurulamamıştır. Elimizden geleni yapmaya ve dilimizin döndüğü kadarını söylemeye çalışıyoruz. Ama görüyoruz ki, bu hususta pek çok kişinin, çok ve ciddî emek ve gayretine ihtiyaç vardır. Üzerimize aldığımız ilk iş, önce bir Kelâm ilmi birikimi meydana getirmek oldu. Bunun için geçmişteki büyük Kelâm âlimlerinin eserlerini neşretmek ve Türkçe'ye kazandırmaktı. Onbeş sene kadar önce Fahreddin Razî'nin "el-Muhassal" adlı eserini, edisyon kritik yaptım, okuttum ve tercüme ettim [1].1960 yılında da İmam Gazâli'nin "el-İktisad fil-İtikad" adlı eserinin edisyon kritiğini, (Prof.) Dr. İbrahim Agah Çubukçu ile beraber yaptık [2].

Musa b. Meymun'un "Delâletü'l-Hâirin" adlı eserini de İbranice harflerden ve Arapça yazmasından edisyon kritik ettim [3]. Bu kitap, İslâm düşüncesinin Yahudilere olan etkisini ve Batı'ya geçişini en iyi şekilde ortaya koyan bir eserdir.

Şimdi de büyük Kelâm bilgini ve mutehassısı Ebu'l-Muîn Nesefî'nin "Tebsıratü'l-Edille" adlı eserinin birinci cildini edisyon kritikli olarak basmak nasip oldu. İnşallah tercümesi de yapılır.

Ebu'l-Muîn Nesefî'yi ve eserini tanıyalım.

---

(1) el-Muhassal'ın edisyon kritiğine dayanan Türkçe tercümesi "Kelâm'a Giriş" olarak A.Ü. İlâhiyat Fakültesince 1978'de, Ankara'da basıldı. Arapça edisyon kritiği 1991 yılında Mısır'da basıldı.

(2) A.Ü. İlâhiyat Fakültesince basıldı. Türkçe tercümesi de (Prof.) Dr. Kemal Işık tarafından yapıldı ve Fakültede "İtikatta Orta Yol" adı ile basıldı.

(3) 1974 yılında, A.Ü. İlâhiyat Fakültesince basıldı. Henüz tercümesi yapılmadı.

## Ebu'l-Muîn Nesefî
## ve
## TEBSIRATÜ'L - EDİLLE

Müslümanlar tarafından ortaya konulan orijinal ve çok önemli iki temel ilim dalı vardır. Usul-ud-Din ve Usul'ul-Fıkh. Bu iki ilmî disiplinin birincisi kelâm ilmini, ikincisi bugün Hukuk Felsefesi denen Usul'ul-Fıkh İlmi'ni teşkil eder. İslâmda yegâne temel ilim bu ikisidir.

İslâm âlimleri, ilimlerin değer ve şereflerinin konularıyla orantılı olduğunu vurgulamışlardır. En üstün, en şerefli, en kutsal varlıktan bahseden ilim, ilimlerin en şereflisi olduğunu söylemişlerdir. Bunun için "Kelâm İlmi"; Allah'tan bahsettiğinden, ilimlerin en üstünü ve en şereflisi sayılmıştır. Kelâm ilmini, Türkçe'de "Tanrı Bilim" olarak ifade etmek mümkündür. Ancak Türkçeye böyle çevrilmesine etki eden, Yunancadan gelen, Aristo'nun kullandığı ve batı dillerinde kullanılan teoloji (Theology) terimi olduğu söylenebilir. Teoloji, Kelâm ilminin tam karşılığı sayılabilir.

"Kelâm İlmi" Tanrı bilim olarak Türkçeleştirilse de aslında, "Kelâm İlmi" Tanrı'yı bilmeden öte, Tanrı'yı bilmenin felsefesini yapar ve bundan dolayı Kelâmdır. Kelâm ilmi, sırf bilmekten ibaret olmayıp bilmeyi tartışan, sözkonusu eden bir ilmî disiplindir. Bununla Akaid (Creeds) ilminden ayrılır. Akaid sadece öğretir, bildirir, felsefî ve aklî, ilmî ilkelere göre tartışmaz ve tartışmayı kabul etmez.

Müslümanlar Kelâm ilmini kurmakla felsefenin dışında bir felsefî disiplin yahut ikinci bir felsefe öğretisini ortaya koymuşlardır ki, böylece teoloji (Kelâm İlmi), felsefeden ayrılmış oldu. Bundan dolayı olmalıdır ki, Harry A. Wolfson, "*The Philosophy of the Kalam*" adını verdiği ünlü eserini yazmıştır. İlmî ve ciddî bir Kelâm İlmi tarihi'ne ihtiyaç gün geçtikçe daha iyi anlaşılmaktadır. Bu , aslında İslâm düşüncesi veya en doğru ifadesiyle gerçek İslâm felsefesi sayılmalıdır. Üçüncü hicrî ve onuncu milâdî asırdan sona mutlak ve soyut felsefeye başlayan düşmanlık, Kelâm ilmine de teşmil edilmiş ve böylece İslâm düşünce ve tarihi henüz altından kalkamadığı büyük bir darbe yemiştir. Günümüzde yeniden ortaya çıkan Selefiye'nin dıştan dışa ve içten içe

Din İşleri Yüksek Kurulu'nun 5/3/1990 tarih ve 7 sayılı mütalâası ile bu kitabın Arapça metninin, 9.9.1991 tarih ve 133 sayılı mütalâası ile de Türkçe Mukaddime'sinin basımı uygun görülmüştür.

DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI YAYINLARI

Ebu'l Muîn
Meymûn b. Muhammed en-Nesefî

# TEBSIRATÜ'L EDİLLE
## FÎ USÛLİ'D-DÎN

(Tenkidli Neşir)

**Hazırlayan**
Prof. Dr. Hüseyin ATAY

**Birinci Cilt**

ANKARA - 1993

Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları ............................ : 293
Kaynak Eserler ........................................................ : 23

91.06.Y.0003.293
ISBN : 975-19-0245-2

DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI

Baskı : Semih Ofset
341 40 75 (4 Hat) - ANKARA

# TEBSIRATÜ'L EDİLLE
## Fİ USÛLİ'D-DÎN

DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI
KAYNAK ESERLER 23

Ebu'l Muîn
Meymûn b. Muhammed
en-Nesefî

# TABSIRATÜ'L EDİLLE FÎ USÛLİ'D-DÎN

(Tenkidli Neşir)

Hazırlayan
**Prof. Dr. Hüseyin ATAY**